

Miloslav Petrusek

TEORIE A METODA V MODERNÍ SOCIOLOGII

Miloslav Petrusek

Praha 1993

TEORIE A METODY
V MODERNÍ
SOCIOLOGII

Obsah

Útěk do metody?	7
Uvedení do interpretativní sociologie	11
Paradigmatická struktura moderní sociologie	19
Princip komplementarity a problém tolerance v sociologii	27
Úvodní hrst příkladů	29
Zobecněný princip komplementarity	36
Alternativní a komplementární popisy a explanace v sociologii	39
Komplementarita a falešné vědomí	42
Princip komplementarity a princip tolerance	46
Proces poznání a falešná komplementarita	49
Předvídání v sociologické teorii	51
1. Předvídání v protosociologii a v klasické sociologii	53
2. Předvídání v soudobých sociologických teoriích	55
3. Deset paradoxů úvah o budoucnosti	61
Jazyk empirického výzkumu	69
1. Problém jazyka v sociologii	69
2. Mnohost teorií a mnohost jazyků	72
3. Sociologický výzkum jako překladatelství	76
4. Přirozený jazyk a jazyk sociologie	78
5. Formalizace jako řešení?	81
6. Rozdílnost lidí a paradigmata	84
7. Empirizace a operacionalizace	85
8. Pluralita operacionálních definic	87
9. Operacionalismus, interpretativismus a princip adekvátnosti	89
10. Tvrdá a měkká data v počítači a v realitě	91
11. Interpretace dat a záhadný úsměv Mony Lisy	93

Operacionalizace a filozofie empirického výzkumu	97
1. Problém teoretických pojmů v sociologii	97
2. Meze extrémního operacionalismu	99
3. Sedm způsobů, jak se dělá sociologie	101
4. Lazarsfeldův model operacionalizace	104
5. Pluralita a klasifikace operacionálních definic	107
6. Tři typy kritiky operacionalismu	108
7. Operacionalismus a interpretativní sociologie	111
Spor o kvalitativní analýzu a kritika počítačové sociologie	115
1. Revolucionizující médium a matice dat	116
2. Zamlčené předpoklady	117
3. Sebekritika empirických sociologů	120
4. Etické problémy dotazovacích šetření	122
5. Hledání alternativy	124
6. Co jsou kvalitativní metody?	127
7. Kvalitativní analýza a každodennost	129
8. Námitky a diskuse	131
Porozumění a interpretace v sociologii	133
1. Interpretativní paradigma a problém porozumění	133
2. Porozumění v každodenním životě	135
3. Německá tradice: Dilthey a Weber	136
4. Etnometodologický radikalismus: interakce je interpretace	139
5. Pravidla sociálního jednání jako předmět interpretace	143
6. Porozumění jako »věděni jak?«	145
7. Poučení z kognitivní psychologie	147
8. Porozumění jako dialog: poučení z Bachtina	148
9. Předmět porozumění a jeho typologie	150
10. Antiinterpretativní optika dotazníkové sociologie	151
11. Problém mnohosti »sociálních světů«	152
12. Porozumění a nezamýšlené důsledky lidských činností	155
13. Aplikační oblast procedury porozumění	158
14. Porozumění a emocionální vztahy	159
15. Pojem interpretace v soudobé vědě	160
16. Referenciální interpretace teorie a abstraktní objekty	161
17. Empirická interpretace teorie	163
18. Teoretická interpretace empirických dat	165
19. Tzv. interpretace dat a porozumění v rutinním výzkumu	166
20. Sociologická interpretace a sociologie vědění	169

Antinomie sociologického rozumu	173
1. Český kontext postmoderní výzvy	173
2. Postmodernismus a sociologický rozum	176
3. Poučení z dějin sociologie	178
4. Paradoxy a antinomie jako antropologické kategorie	180
5. Sociální pesimismus a sociologický agnosticismus	181
6. Sociologický rozum a hodnocení	183
7. Sociologický rozum a common sense	183
8. Několik příkladů vnitřních antinomií sociologického rozumu	186
9. Antinomie zdravého rozumu	188
10. Pokus o shrnutí	190
Seznam literatury	192

Útěk do metody?

Je tomu téměř sto let od doby, kdy si jeden z otců zakladatelů moderní sociologie *Emile Durkheim* posteskl, že se až »dosud sociologové málo zabývali charakteristikou a vymezením metody, jíž používají při studiu sociálních faktů«. Vysvětlil současně příčiny tohoto stavu – sociologie se ještě nevymanila »z hájemství obecných úvah o podstatě společnosti, o vztahu sociálního a biologického a o generálním směřování pokroku«. Potřeba úvah o metodě je potřebou více či méně vyzrálé, dospělé vědy, která vědouc poměrně přesně co zkoumatí chce, přemýšlí také o způsobech, jimiž svá zkoumání chce optimálně řídit. Durkheim proto hned na počátku svého klasického rozvažování o metodě zdůraznil, že »dříve než začneme hledat metodu studia sociálních faktů, je důležité vědět, čím fakta, jež takto označujeme, vlastně jsou«. Spojil tedy uvažování o metodě s uvažováním o věci.

Šedesát let po Durkheimově slavné knížce, v roce 1955, vyšla neméně slavná čítanka z »metodologie sociálního výzkumu« redigovaná *Paulem F. Lazarsfeldem* a *Morrisem Rosenbergem*, která svým způsobem vlastně pomalu uzavírá epochu triumfu novopozitivistického modelu výstavby sociologie, založeného na scientistně redefinovaných standardních postupech dotazování (rozhovor, anketa) a na několika málo nově vymyšlených technikách (obsahová analýza, sociometrie), epochu operacionálních definic, tvorby indexů, multivariační analýzy, kvantifikace, měření a pohrdání »zdravým rozumem« a »běžným jazykem«. Tato vývojová fáze, která byla sice velkolepým, ale příliš jednostranným pokusem o zjednání statusu vědeckosti pro sociální vědy, v českých zemích zastydla a přežila vlastně bez podstatnějších korekcí ještě další třetinu století.

Na konci 60. let novopozitivistická metodologie byla ovšem výzvou marxistickému spekulativismu a proto i významnou součástí oprávněného pokusu konstituovat (snad v rámci marxismu, snad mimo marxismus – v tom se názory lišily) dostatečně seriózní vědní komplement k přírodním vědám. První velké empirické výzkumy i drobná badatelská práce »aplikovaných« sociologů té doby se zdály nasvědčovat tomu, že se dílo podaří. Sociální vědy jsou však v míře

nesrovnatelně větší podmíněny konkrétním kulturním, sociálně ekonomickým a politickým rámcem než vědy ostatní. Počátek 70. let přinesl zvrát bohužel velice razantní a osudový. Československá sociologie, probouzející se z mrákot dogmatismu a tuposti 50. let, totiž nestačila vstřebat, ba vlastně ani zachytit, k jak velké teoreticko-metodologické proměně v západní sociologii dochází. A už byla znovu odsouzena k dlouhému a ostudnému **mlčení nebo zpožděnému** papouškování.

Chci tím konkrétně říci, že metodologie se u nás solidně rozvinula v těch oblastech a sférách, které měly málo co společného se skutečně naléhavými problémy doby, tedy v rozporu s klasickým požadavkem Durkheimovým, a které se se západní metodologií stýkaly pouze v těch momentech, **kdy šlo o velice úzké a »vysoce sofistikované«** postupy matematické a statistické. Pán Bůh zaplať aspoň za to. V sociologické metodologii se však právě **v té době** odehrávaly a již odehrály věci mimořádně zásadního významu. Byly u nás **pominuty**, ba ignorovány dílem proto, že byly nepohodlné, **dílem proto, že byly nad rámcem** nepochybně a tedy neprovokující metodologie, **do níž se bez rizika dalo skrýt.**

V roce 1962 je ovšem již k dispozici slavná **Kuhnova Struktura vědeckých revolucí** – kniha, kterou sice na Slovensku s **dvacetiletým zpožděním** vydají (1981), ale na níž ani jediný sociolog u nás **nezareaguje**. Výklad Kuhna provede v pololegálním společenství **Zdeněk Neubauer** a oficiální sociologie se mu oblohou vyhne nepochybně pro nebezpečnost či riskantnost ideje **multiparadigmaticčnosti** a nepřijemnost ideje **normální vědy** vztažené k oficiální sociální vědě té doby. Kromě Kuhna vychází také významná metodologická práce **Arona Cicourela**, která – napájena ze zdrojů klasické sociologie německé a americké (Weber, MacIver) a zejména fenomenologické (Schutz) – naléhavě připomenula, že všechna metodologická rozhodnutí v sociálním výzkumu mají teoretický a substantivní protějšek, a poukázala na to, že »teoretické předpoklady metody a měření v sociologii nemohou být zkoumány mimo jazyk, jehož sociologové užívají při výzkumu i teoretizování«. V téže době **Severyn T. Bruyn** konstatuje rozdílnost dvou metodologických perspektiv – vnitřní, směřující k »citlivě přesné interpretaci a výkladu lidského sociálního a kulturního života« – a vnější, jejíž podstatou je »přesné měření a predikce lidského chování«. Polarita obou teoreticko-metodologických paradigmat poznamená vývoj západní sociologie až do dnešních dnů.

Ale nejen polarita. Spor o **metodu je veden také** v poloze normativní, etické. S neobvyklými a provokativními **formulacemi přichází** zejména P. Feyerabend, který píše: »Můžeš být dobrým **empirikem** **jedině** tehdy, když budeš raději pracovat s více alternativními teoriemi než s jedním teoretickým hlediskem a zku-

šeností. Ta mnohost teorií ale nesmí být pokládána za pouhé vstupní stadium vědění, které někdy bude zastoupeno Jedinou Pravdivou Teorií. Předpokládej, že teoretický pluralismus je podstatným rysem každého vědění, které usiluje o objektivitu«.

Na přelomu 70. a 80. let jsem se začal intenzivněji zabývat tím, co se to vlastně ve skutečné, nikoliv pouze **rutinní metodologii vědy a sociologie** vlastně děje. Psal jsem do polosamizdatů, diskutoval na kdysi proslulých Prognostických útercích a v metodologické sekci Čs. sociologické společnosti, **polemizoval** s příliš jednostranně pojatým paradigmatem vědy ekonomické, **formuloval** ideu komplementarity a **tolerance jako nutného modelu chování ve vědě** atd. **I toto všechno se dalo s jistým, dokonce značným fázovým posunem, tedy se zpožděním.** Diskuse o **postmoderně** nás **zasáhla ve chvíli, kdy jsme odešli – alespoň na čas – z »čisté vědy«** a zejména z »čisté metodologie« **nejen za katedry**, ale také do úřadů a funkcí. V knize, kterou čtenáři předkládám, jsou proto některé významné otázky spíše jen naznačeny, než detailně diskutovány. První kroky ale byly učiněny pravděpodobně správným směrem. Všechna témata, o nichž píšu a jimiž jsem se zabýval po deset let, jsou dnes dokonce aktuálnější tím, že mnohé úvahy **ztratily své aspekty politické a nabyly** **současné na významu odborném a kulturním.**

Ediční poznámka:

Práce, kterou předkládám čtenáři, byla zamýšlena od počátku jako kniha, nikoliv jako »soubor statí«. Okolnosti však nepřály tomu, abych mohl na tématu systematicky pracovat, takže jednotlivé kapitoly vznikaly »standardní cestou«: na základě pilné četby v Univerzitní knihovně v Praze byla koncipována přednáška (iniciovaná H. Jeřábkem, S. Szomolányiovou, M. Zemanem, F. Petráškem aj.), napsán text (iniciovaný obvykle F. Hollmannem, jemuž se však spis vcelku vydat nepodařilo), který byl případně přepracován a publikován, nejprve v samizdatu (inicioval a vydal např. F. Guldán), později veřejně.

Uvedení do interpretativní sociologie: 1983, vyšlo ve Sborníku ze seminářů Sportpropagu.

Paradigmatická struktura moderní sociologie: v první verzi psáno pro knihu *Alternativní sociologie* (vyšla v Klubu osvobozeného samizdatu 1992), v definitivní verzi napsáno 1991, po přednesení na semináři k výzkumu transformace sociální struktury (1990) publikováno ve sborníku P. Machonin – J. Alan (eds.), *Jak se rodí sociologický výzkum*, Univerzita Karlova 1992.

Princip komplementarity a problém tolerance v sociologii: poprvé předneseno na prognostických seminářích ČSVTS asi v roce 1984, napsáno po diskusní replice J. Zielence a D. Třísky v roce 1986 a publikováno v Bratislavě v samizdatu s ilustracemi F. Guldana.

Předvídání v sociologické teorii – původně psáno na základě přednášky pro Aktuální problémy prognostiky (ČSVTS Praha 1986), ve zkrácené verzi otištěno v bulletinu *Prognostika*, 1987, č. 2. Později přepracováno na *Paradoxy úvah o budoucnosti* a předneseno jako úvodní přednáška v Československé asociaci Římského klubu 22.2.1991 a otištěno v časopise *Tvar*, 1991, č. 9.

Jazyk empirického výzkumu – v první verzi psáno v roce 1982 pro sborník Domu techniky ČSVTS v Pardubicích, který připravoval F. Hollmann a jehož vydání však bylo znemožněno; předtím předneseno v sekci metod a technik Čs. sociologické společnosti.

Operacionalizace a filozofie empirického výzkumu: napsáno v roce 1983 pro F. Hollmanna, původní název *Operacionalizace v sociologii: procedura a problém*.

Spor o kvalitativní analýzu a kritika počítačové sociologie: původní verze přednesena v sekci metod a technik Čs. sociologické společnosti asi v roce 1986, v přepracované podobě otištěno pod názvem *Kvantitativní nebo kvalitativní metody?* v *Sociologickém časopise*, 1990, č. 1-2.

Porozumění a interpretace v sociologii: napsáno v roce 1983 pro F. Hollmanna, podstatně přepracováno v roce 1987 a 1990.

Uvedení do interpretativní sociologie

Sociální svět nečeká na to, až bude zkonstruován vědeckým rozumováním. Nabývá smyslu od prvního do posledního dne po všechny dny a každý den. Není nic mimo tuto situaci. A její mystérium měří bídu sociologie.

John O'Neill, Wild Sociology

1.

Ať už posuzujeme fakt *plurality sociologických škol*, směrů a hnutí jakkoliv, totiž pozitivně jako předpoklad vědecké diskuse, formulace sporu a jeho řešení, nebo negativně jako sféru nesnášenlivého prosazování vlastní koncepce a sebepotvrzení (Popper) či jako výraz *nedozrálosti vědy* (Kuhn), je nesporné, že fakt sám musíme vzít na vědomí, reflektovat jej a orientovat se v něm. Vývoj sociologie v posledních desetiletích situací jevově zkomplikoval zmnožením partiálních hledisek, tedy vznikem nových směrů, škol a školiček, současně ji však zjednodušil dramatickým vyhocením sporu mezi »scientismem« a »antiscientismem«. K tomuto vyhocení přispělo především to, že se konstituovala vnitřně diferencovaná, avšak programová koncepce interpretativní sociologie či »sociologie imanentního smyslu«.

2.

Tradiční či konvenční sociologie pěstovaná jako akademická disciplína nebo jako aplikovaný výzkum se diferencovala podle dvou paradigmat: *analytického*, jako faktová sociologie s výraznou konkrétně metodologickou či metodicko-technickou dominantou, a *syntetického*, jako teoretická sociologie s dominantou abstrahujících, generalizujících a spekulativních postupů (Sorokin). Tato dvě paradigmata, přes mnohé pokusy z obou stran (Merton, Lazarsfeld), se nepodařilo vnitřně smířit. Jejich jakési »vnější sjednocení« však provedla právě interpretativní sociologie tím, že se proti oběma těmto paradigmatům sama definovala jako jejich opozice a vyvrácení.

3.

Interpretativní sociologie, diferencovaná do řady odnoží, jež se samy vůči sobě navzájem staví mnohdy s razantní nesmiřitelností, je vnitřně integrována minimálně dvěma základními postoji:

1. *radikálním odmítnutím »tradiční sociologie«* jako »sociologie distance« a 2. teoretickou premisou, že *sociální svět má svůj vnitřní smysl*, který je dán dříve, než k němu sociální vědec přistoupí. Jestliže interpretativní sociologie vyvolává poměrně trvalý zájem, není to proto, že by nabízela rozvinutou alternativní substantivní teorii, protože ji prostě nemá, ani proto, že by předkládala principiálně nová empirická fakta. Interpretativní sociologie přitahuje proto, že je *kritickým i konstruktivním programem nového pojetí, nové artikulace vztahu individua a společnosti a nově formulovaným postojem společenského vědce k sociální realitě i k vědě samotné*.

4.

Ačkoliv interpretativní sociologie navazuje na úctyhodnou sociologickou tradici zejména *německého filozofického a sociologického myšlení* (Weber, Husserl, Dilthey) a *anglo-amerického zejména sociolingvistického myšlení* (analytická filozofie, pozdní Wittgenstein), nachází se stále ještě spíše in statu nascendi než v podobě rozvinuté sociální ontologie a metodologie. Každá koncepce in statu nascendi je ovšem silnější ve své kriticko-analytické složce než v meritorních výsledcích, jež by snad měla aktuálně k dispozici. Interpretativní sociologie není v tomto ohledu výjimkou.

5.

Kritika tradiční sociologie, ať analytické či syntetické, je založena na principiálním poukazu na to, že *dosavadní teoretická i empirická sociologie* v podstatě jakékoliv provenience (Webera např. nevyjímaje) vychází z předpokladu, že *sociální svět je dán* jako »suma věcí« v durkheimovském smyslu a že jej sociální vědec může, ba musí zkoumat z obdobné *noetické* (ale konec konců i sociální) distance jako to činí přírodovědec, zejména fyzik. *Předpoklad distance* znamená nejen to, že sociolog je nucen konstruovat model aktéra, jemuž nejprve připisuje racionalitu, kterou v něm pak složitými metodologickými prostředky znovu nalézá. Distance ve svých konečných důsledcích znamená *desangažovanost* vědce a metodologickou suspensí konkrétního člověka, jeho konkrétního časového a prostorového určení ze zorného badatelského pole.

6.

Tradiční sociologie je *reismem* (res, lat. = věc), protože je založena na reifikaci teoretických konceptů, o nichž a priori předpokládá, že mají samostatný ontologický status, svébytnou reálnou existenci: struktura, třída, vrstva, deviace, norma atd. Tyto koncepty interpretativní sociologie sice zcela nezavrhuje, ale vyžaduje, aby byly vždy a soustavně vztahovány ke *každodennímu, běžnému životu »člověka z ulice«*. Nemají-li tyto pojmy korelát v běžném životě, tedy neodpovídá-li jim nic v naší každodennosti, je jejich užití ve vědě jen podmíněné a omezené.

7.

Durkheimovský sociologismus *postuloval existenci sociálních faktů* jako něčeho, co je ve vztahu k individuu *vnější a co vůči němu vykonává sociální tlak* (právní norma, jazyk, náboženský rituál atd.). Existenci těchto objektivizovaných *sociálních faktů* není možné popírat, *vlastním* smyslem sociologie však není jejich popis, ale vysvětlení jejich vzniku. *Těžiště* zkoumání se proto přenáší ze studia hotových »sociálních struktur« *na studium »strukturujících aktivit«* (Mehan, Wood). Soudnictví, školství atd. jako *instituce* jsou ovšem *sociálními fakty*, ale tato fakta vznikají jako produkt souvislé sociální interakce, jako *výslednice* sociálně interakčních aktivit a mimo tyto aktivity *nemají žádné samostatné »sociální bytí«*. Interpretativní sociologie tedy studuje spíše lidi, kteří byli obžalováni, soudce, kteří jednájí, policisty, kteří stíhají, prokurátory, kteří vyšetřují atd., než »právní řád« jako fakt, který je vůči těmto lidem jen vnější.

8.

V sociologii se ustálilo radikální rozlišování popisu a explanace (vysvětlení) jako dvou hierarchicky odlišně situovaných poznávacích aktivit a explanace byla v podstatě zredukována na standardní hypoteticko-deduktivní schéma. Interpretativní sociologie se snaží *rehabilitovat popis*, který chápe *vždycky* současně jako *interpretaci*. Vzhledem k nevyčerpatelnosti reality, kterou máme popsat, a vzhledem k omezenosti naší poznávací kapacity musíme *vždycky* při popisu provést volbu mezi řadou možností a již tato volba je vědomě nebo *via facti* interpretací.

9.

Tradiční teoretické vysvětlení je vedeno snahou poskytnout jasný a koherentní výklad toho, co je však podle interpretativní sociologie samo nejasné a nekonzistentní. Formálně logická explanace je proto vždycky podstatným zjedno-

dušením. Interpretativní sociologie zdůrazňuje pluralitu explanačních forem a formuluje spíše požadavek »Vysvětluj, jak umíš!« než požadavek dodržení nějakého striktního (např. axiomaticko-deduktivního) schématu.

10.

Operacionalizační procedury v analytické a explanační procedury v syntetické konvenční sociologii jsou orientovány ke zjišťování či vysvětlování v podstatě již známého: nelze operacionalizovat něco, co ještě není vyjádřeno v teoretickém jazyce, a nelze vysvětlovat něco, co nemá nějakou empirickou bázi v podobě třeba elementárních empirických generalizací. Interpretativní sociologie proti orientaci na *verifikaci teorie*, případně na formulaci logicky elegantních explanačních schémat, zdůrazňuje orientaci na *odhalování toho, co by mohlo poskytnout základy budoucí teorie* (Glaser, Strauss). Takové hledání a odhalování však předpokládá *přímý styk se sociální zkušeností, nezprostředkovaný »omniprezentními a onipotentními dotazníky«* analytické sociologie (Blumer).

11.

Konvenční sociologie je založena na předpokladu existence vyšší úrovně řádu společenských jevů, než je úroveň každodenního života: podstata sociálnosti není v každodennosti, ale v hierarchicky vyšších sociálních strukturách, které lze zkoumat samostatně, nezávisle na zkoumání každodenního života a běžného vědomí, protože tyto vyšší struktury jsou na běžném životě a vědomí ontologicky nezávislé a na ně nepřevoditelné. Interpretativní sociologie – s různou mírou důrazu – namítá, že *každodennost je svrchovanou realitou*. Nelze se proto začít zabývat společností na základě sociologických zpráv a při zaujetí apriorně distancovaného stanoviska ke každodennosti.

12.

Ontologický absolutismus, postulující existenci vyššího řádu sociálních jevů, vede k metodologickému abstrakcionismu, k falešné víře, že v abstraktní podobě můžeme vidět více než víme konkrétně a partikulárně (Douglas). Interpretativní sociologie naopak zdůrazňuje nezbytnost popisu každodenní interakce, pochopení jejího konkrétního průběhu v konkrétní situaci. Ontologický absolutismus a metodologický abstrakcionismus umožňují *ideologické zneužívání sociologie*, která spekuluje o neexistujících entitách, jež vznikly reifikací (hypostazí) teoretických pojmů s mnohdy svrchovaně vágním obsahem, jako o nesporných faktech a konstruuje stejně neexistující vztahy mezi nimi.

13.

Sám proces »*dělání sociologie*« jako profese někdy zbavuje sociologa schopnosti znovu si uvědomovat původní motivy, proč vlastně sociologii dělá, a vzdaluje jej od těch, pro něž ji původně dělá. Podle interpretativní sociologie by sociolog neměl »vykonávat« sociologii jako *pouhou profesi*, kdy smyslem »*dělání sociologie*« se nakonec stává neustálá snaha přesvědčit veřejnost o užitečnosti a smysluplnosti institucionalizované sociologie (protože ta jediná může sociologovi přinášet obživu). Sociologie by měla být *posláním* vztaženým především k obyčejným lidem: každodenní život je nejen svrchovanou realitou, ale také svrchovaným a dostačujícím tématem pro to, aby se sociologie i ve veřejnosti stvrzovala jako sociálně funkční věda.

14.

Interpretativní sociologie je *skeptická k užití matematických postupů* v sociologii zejména proto, že kvalitativní (významová) povaha sociálních jevů je kvantifikací většinou značně deformována. Matematika a fyzika mohou používat absolutních škál, ale existenciální determinace sociálních jevů takové užití znemožňuje: týž jev má odlišný význam a důležitost (relevanci) pro odlišná individua a i ve vztahu k individuu mění svou relevanci v závislosti na konkrétní situaci (Tiryakian).

15.

Konvenční sociologie fakticky zamlčuje reálný předpoklad, z něhož však nutně vychází, totiž každodenní život. Interpretativní sociologie se tedy snaží neopakovat to, co každý ví, složitým jazykem (což činí většinou konvenční sociologie), ale to, co každý ví, tedy zřejmé, se snaží *pojmově jako fenomén* a učinit to předmětem zkoumání. Interpretativní sociologie v různé míře sdílí fenomenologický předpoklad, že *takové zkoumání vyžaduje vyloučit, »suspendovat přirozený postoj«* k sociální skutečnosti. V přirozeném postoji jsou totiž zahrnuty všechny předpoklady, včetně predsudků, jež vyplývají ze sociální zakořeněnosti vědce ve světě. Suspense přirozeného postoje znamená *zříci se všech* prekonceptů, predsudků, apriorních soudů a hodnocení, znamená tedy *vyloučení banálního a predsudečného*. Současně znamená *přijmout každou zkušenost jako plnohodnotnou a rozšířit zkušenost i o ty její formy, které přirozený postoj odmítá*.

16.

Zdánlivý rozpor mezi *suspensí přirozeného postoje* a důrazem na každodenní život jako *jediné ontologické východisko* se řeší *akcentovaným poukazem* na to,

že *sociologie prostě nemůže nevycházet z běžného života*; rozdíl je v míře, v níž si sociologie tento svůj původ uvědomuje. Interpretativní sociologie z tohoto hlediska podrobuje zkoumání taky samu sebe a v tomto smyslu je vždycky *reflexivní sociologií* (Gouldner).

17.

Objektivní existence sociální skutečnosti je pro interpretativní sociologii nesporná, avšak proklamace této nespornosti je sama o sobě nezajímavá: problém začíná tam, kde si klademe otázku, *jakým způsobem je sociální skutečnost reálná*, jak je vlastně sociální skutečnost *dána* jako skutečná. V tomto punktu je interpretativní sociologie vnitřně *nejvíce* diferencovaná, což je dáno strategickou povahou otázky samotné. Nejrealističtější stanovisko zaujímají asi Berger a Luckmann se svým postulátem specificky lidské skutečnosti, »nového prostředí«, jímž člověk kompenzuje svou nedostatečnou biologickou vybavenost. Tato lidská skutečnost je permanentně vytvářena *externalizací a následnou objektivací* lidských aktivit a právě tím získává status »objektivní reality«. Současně je však zpětně internalizována a tím se člověk stává sociální bytostí.

18.

Člověk nemůže žít v sociálním světě, aniž by *mu nějak rozuměl*. Rozumění sociálnímu světu je procesem *permanentní interpretace* sociálních jevů v každodenním životě, interpretace, která znamená stanovení nebo odhalení významu (sémantika), *přisuzování důležitosti* (relevance), *zjištění smyslu a připsání hodnoty*. Sociální skutečnost je takto *zvýznamněna* preteoretickou činností sociálních aktérů, členů společnosti samotných. Základním úkolem sociologie je *pochopit 1. procedury, jimiž se tato interpretace sociální skutečnosti děje*, tj. jak je sociálně realita *konstruována* (řečeno s Bergerem a Luckmannem), a 2. *obsahy* interpretace samé. Sociologie se tak stává interpretací interpretace a je vzhledem k preteoretické, tj. každodenní interpretaci »*konstrukcí druhého řádu*« (Schutz).

19.

Interpretace *prvního řádu*, tj. preteoretická interpretace v každodenním životě, je vázána na zcela konkrétní *interakční situace*, je tedy *situčně podmíněna*, a protože se *děje v jazyce*, je nutně *podmíněna jazykově*. Tato dvojí determinace, situační a jazyková, vede k »hrůzné indexikalitě každodenního myšlení a jednání« (Cicourel). Tuto *indexikalitu* chce interpretativní sociologie respektovat a *pochopit*, což však vede k tomu, že v určité fázi svého vývoje je spíše idiografickou než nomotetickou vědou. Základy ke konstituování »*nomotetické*«

interpretativní sociologie by mohly být podle některých autorů položeny teprve tehdy, kdyby se podařilo najít vlastnosti, které jsou společné všem strukturujícím a interpretačním aktivitám a které jsou invariantní k aktuální sociální determinaci (Mehan, Wood).

20.

Sociální svět je pluralistický: je tolik sociálních světů, kolik je sociálních bytostí s jejich sociální zkušeností. *Sociální zkušenost* není nic jiného než zkušenost s jinými lidmi v každodenním životě. Do tohoto života však vstupuje mnohé, co má počátek za jeho hranicemi: instituce, organizace, poznatky, ale především sociální normy. Protože však normy jsou vždycky *nedostatečně* specifické, musejí být pro každý konkrétní jednotlivý případ znovu interpretovány: odtud plyne *omezenost normativního paradigmatu*, jež normám připsuje na interpretaci a interakci *nezávislé bytí*.

21.

Spor o »sociální ontologii« interpretativní sociologie musí být ještě sveden, protože zdaleka ne všichni sdílejí Schutzův postulát, že *to, co konstituuje realitu, je význam naší zkušenosti a nikoliv ontologická struktura objektů*. Obecné shody je však dosaženo alespoň v tom, že sociální skutečnost není pouhým objektivním faktem, jehož bytí je nezávislé na sociálních individuích, ale že je právě jako lidský produkt stejně tvůrčím fenoménem jako například jazyk: jazyk je živ tím, že je mluven, společnost je živa tím, že je dnes a denně znovu vytvářena, objevována a prakticky vynalézána činnými lidskými bytostmi v jejich každodenním usilování.

22.

Nejkrajnější polohou interpretativní sociologie je to, co lze označit termínem »solitérní sociologie«: o sociálním světě nevíme nic více než to, co víme o sobě jako sociálních bytostech (Zaner). Metodologicky to znamená, že sociolog nemůže nevyužívat své vlastní zkušenosti při »dělání sociologie«. Má-li však jeho zkušenost do sociologie vstoupit, musí být zbavena své původní každodenní intencionality, musí být reflektována. Ostatně jak jinak než na základě vlastní sociální zkušenosti (přímé či zprostředkované sociální komunikací) se vytváří ona obvykle neuvědomovaná každodenní báze sociologického vědění? Interpretativní sociologie nemusí nijak nutně ústít v »subjektivismus« ani ve své »solitérní« podobě. Sociolog, který si sám sebe uvědomuje jako sociálního aktéra a který se sám uměle nevyvazuje z přediva reálných sociálních vazeb, vztahů a pro-

blémů, v nichž a jimiž žije, může dokonce formulovat i ty problémy, které se v rámci tradiční akademické sociologie vůbec nedají uchopit.

23.

Interpretativní sociologie v některých svých odnožích, zejména v etnometodologii, směřovala k tomu, že se vymezí jako sekta, jako jediná možná, protože jediné vědecká sociologie, pro niž celá předchozí i celá současná sociologie zůstane v roli pouhé »reziduální kategorie« (Coser). Ve skutečnosti je i ona pouze jednou z možností, jak se více přiblížit reálnému člověku v jeho každodennosti, v jeho reálných životních činnostech, v jeho prožívání a každodenním tvoření a objevování sociálního světa. Proměna této možnosti ve skutečnost však bude zřejmě dlouhým a nikoliv bezrozporným procesem. Jestliže interpretativní sociologie ve své výchozí »sociální ontologii« postuluje pluralitu stejně oprávněných sociálních mikrosvětů, pak by měla nutně být sociologií snášenlivou a učenlivou, nikoliv pouze novou intolerantní doktrínou.

Paradigmatická struktura moderní sociologie

1.

Pojem »paradigma« (z řec. paradeigma) patří k těm termínům, které udělaly závratnou kariéru – od termínu původně srozumitelného jen lingvistům a několika málo filozofům vědy ke slovu, jež patří k intelektuálnímu komunikačnímu oběživu. Pojem sám byl používán již od 18. století, kdy byl paralelně zaveden do filozofie vědy *Georgem Christphemem Lichtenbergem* (záhadné jevy ve fyzice objasňujeme tak, že je uvedeme do vztahu s některou standardní formou procesu, neboli paradigmatickým, jemuž v daný moment rozumíme do té míry, že nevyžaduje vysvětlení) a do lingvistiky (pro označení souboru ohýbaných tvarů, v nichž se vyskytuje slovo při skloňování nebo časování, anebo pro označení souboru jednotek, které se v jistém kontextu mohou vzájemně zaměňovat). V období dominance kantovské a hegelovské filozofie termín paradigma upadl do zapomnutí a znovu byl uveden do původního filozofickovědního kontextu *Ernstem Machem* a posléze *Ludwigem Wittgensteinem* v jeho *Cambridgských přednáškách* (paradigma je klíčem k porozumění tomu, jakým způsobem filozofické modely nebo stereotypy působí v roli šablon, které formují a orientují naše myšlení v předem určených, někdy však zcela nevhodných směrech). Ve filozofických diskusích v Británii se pojem paradigma objevuje znovu v 50. letech, kdy proniká také do USA, pravou kariéru začíná však teprve v souvislosti s prací *Thomase Kuhna Struktura vědeckých revolucí* (1962).

2.

V sociologii byl ještě před »kuhnovským převrácením« použit *Robertem K. Mertonem*. Merton používá pojmu paradigma k označení výsledku procedury, která má učinit zjevnými, explicitními všechna východiska a základní pojmy použité při analýze určitého partikulárního sociálního fenoménu. Tím, že se zkoumání určitého jevu »paradigmatizuje«, minimalizuje se možnost nahradit

sociologickou analýzu »literárním cvičením«, k němuž má sociologie začasť sklony. *Funkcí sociologie* v tomto pojetí je totiž formulovat logicky vzájemně svázaná a empiricky potvrzená tvrzení o sociální struktuře a jejích změnách, o chování člověka v jejím rámci a o důsledcích tohoto chování. K tomu má přispět právě »*paradigmatizace*« sociologie. Paradigma umožňuje současnou kontrolu použitých pojmů a jejich **vzájemných vztahů, zmenšuje pravděpodobnost nepromyšleného a nezdůvodněného zavádění nových předpokladů** a pojmů a přispívá k rozvoji kumulativního vědění v sociologii. Jako příklady paradigmatu mertonovského typu mohou sloužit jím vyvinutá, notoricky známá typologie individuální adaptace (která zakládá jeho teorii deviantního chování), nebo jeho »paradigma sociologie vědění«.

3.

Kuhnovské pojetí paradigmatu, které je podstatně širší, bylo k sociologii vztaženo především v souvislosti s úvahami o jejím statusu jako vědy. Podle T. Kuhna se každá věda vyvíjí v těchto základních vývojových stadiích: 1. stadium dominance jednoho paradigmatu, na jehož základě se dělá »normální věda«, 2. stadium *zpochybnění* tohoto paradigmatu, které vede ke krizi ve vědě, 3. formulace *nového paradigmatu*, které je postupně přijato vědeckou obcí, což znamená *revoluci ve vědě*, a konečně 4. opětovná dominance jednoho (tentokrát nového) paradigmatu ... atd. Pro kuhnovské pojetí je podstatné spojení konceptu paradigmatu s pojmy »*revoluce ve vědě*« a »normální věda«, což však, jak upozorňuje Stephen Toulmin, v jiných koncepcích, v nichž pojem paradigmatu také funguje, není nutné. **Pojem paradigmatu není u Kuhna a vlastně ani nikde jinde úplně jednoznačně definován.** Obvykle se jím označuje struktura představ, hodnot a postupů *sdílených vědeckou komunitou v určitém vývojovém stadiu vědy (sociologické pojetí) nebo pouze jeden prvek této struktury*, konkrétně – způsob, jímž se řeší **vědecké problémy pokládané v dané vývojové etapě za řešitelné (gnoseologické pojetí).** Kuhn sám se později pokusil pojem zpřesnit tím, že jej navrhl nahradit **pojmem disciplinární matice:** disciplinární proto, že jde o souhrnnou charakteristiku dané disciplíny v daném čase, a matice proto, že jde o uspořádané prvky této charakteristiky. Disciplinární matice zahrnuje základní empirická zobecnění, metafyzická tvrzení či předpoklady, hodnoty a vzory a modely způsobů řešení problémů. Paradigma plní *funkce orientační* (vymezuje předmět zkoumání a způsoby verifikace faktů), *metodologické* (stanoví pravidla řešení »hlavolamů«, tj. řešitelných problémů) a *normativní* (formuluje ustálené vzory řešení).

4.

Pro úvahy nad *paradigmatickou strukturou sociologie* jsou podstatné dva elementy kuhnovského pojetí: 1. paradigma musí být *akceptováno vědeckou komunitou*: paradigma je to, na čem se vědecká komunita shoduje, co obecně přijímá jako způsob »*dělání normální vědy*« a 2. jestliže se vědecká komunita není schopna dohodnout na žádném paradigmatu, pak daná disciplína je ve stadiu *předparadigmatickém* nebo *neparadigmatickém*. Protože však je věda definována faktem existence dominujícího paradigmatu, disciplína ve stadiu předparadigmatickém nebo neparadigmatickém není vědou. A dále – protože sociologie je vědním oborem prokazatelně multiparadigmatickým, tzn. že v každé etapě jejího vývoje koexistovalo několik paradigmat, jež byla do té míry neslučitelná, že se nezdálo dokonce vzájemně vylučovala, vzniká legitimní otázka statusu sociologie jako vědy. Důsledně kuhnovsky domyšleno – *sociologie není vědou na způsob přírodních věd*, z nichž byl kuhnovský model vývoje vědy odvozen. Ve zlomyslnější interpretaci *není sociologie vědou vůbec*, protože není »paradigmatická«, neboť nedisponuje žádným »balíkem vědění«, který by byl bezvýhradně sdíleným vlastnictvím celé komunity sociologů.

5.

Skutečnost, že sociologie je multiparadigmatická *diachronně* (historicky, v čase), by její status jako vědy nikterak nezpochybňovala, kdyby byla ovšem splněna podmínka, že každé následující paradigma vytlačuje (zčásti neguje, zčásti absorbuje) paradigma předchozí. V *přísně pozitivistickém modelu sociologie*, který spočívá na epistemologicky velmi silném požadavku, že každé tvrzení či soubor tvrzení je buď empiricky verifikován a pak inkorporován do soudobé teorie, nebo je falzifikován a pak musí být vržen do »popelnice dějin« (J. C. Alexander), *sociologie nemá dějiny*. Přesněji – nemá relevantní dějiny, protože to, co empiricky neobstálo, tvoří snad součást jakýchsi intelektuálních či kulturních dějin lidstva, nikoliv však součást sociologie jako vědy; co naopak prošlo prověrkou empirického testování, je součástí sociologického vědního korpusu bez ohledu na osobnost tvůrce a čas vzniku. Tento epistemologický předpoklad je sice atraktivní, ale rozhodně není reálný. Sociologie se podle něho prostě »nechová«, její vnitřní selektivní, kritické a kumulativní mechanismy takto nefungují. Je zajímavé, že *programový odpor ke »klasikům«* objektivně spojuje koncepce od sebe dosti vzdálené. Radikální sociologové, kteří rozhodně nejsou *pozitivisty*, volají »*pryč s klasiky*« stejně tak jako Gerhard Lenski, který má za to, že výuka sociologie opřená o exegezi a kritiku textů »*svaté trojice*« (Marx, Durkheim, Weber) má blíže k seminárním cvičením v biblických studiích než

ke graduačnímu studiu v přírodních vědách. Problém »vztahu ke klasikům« a k sociologické tradici vůbec se tak stává závažnou součástí diskuse o paradigmatické struktuře moderní sociologie. Mimochodem – Zdeněk Neubauer navrhuje, aby paradigma bylo chápáno také jako »*dělání vědy*« podle některého z významných klasických vzorů. Neubauer uvádí Newtona, Darwina, Einsteina, lze zajisté doplnit třeba Freuda, Junga ... atd. Proč tedy nepokračovat Durkheimem, Weberem, Parsonsem, Simmelem nebo Sorokinem?

6.

Dějiny sociologie jsou dějinami střídání teorií, směrů, škol a paradigm. Ačkoliv pojem paradigmatu není, jak řečeno, zcela jednoznačně vymezen, můžeme říci, že je širší než všechna výše uvedená obvyklá označení pro vnitřní názorovou diferenciaci sociologie. *Paradigmatem v sociologii lze rozumět určitý specifický pohled na společnost nebo její podstatnou část, který zahrnuje výklad (teorii) společnosti nebo její části, který je obvykle vyjádřen v určitém specifickém jazyce (terminologii), vyplývá z určité specifické metodologie nebo naopak takovou metodologii zakládá.* Tedy – »*paradigma = optika + teorie + jazyk + metoda*«, přičemž v konkrétních paradigmatech mohou být jednotlivé složky zastoupeny s různou intenzitou. Základní reálná, faktická sociologická paradigma lze typologizovat samozřejmě různě. Uvedeme proto alespoň některé pokusy o postižení vnitřní skladby moderní sociologie, jak je nabízí soudobá literatura.

7.

Instruktivním uvedením do paradigmatické struktury je elementární výklad Philipa Jonese, který rozlišuje paradigma

- naturalistické – společnost jako produkt striktně geneticky a environmentálně determinovaného chování lidí;
- individualistické – společnost jako výslednice chování individuálně psychologicky disponovaných jedinců;
- strukturálně konsensuální – společnost jako struktura pravidel;
- strukturálně konfliktní – společnost jako struktura nerovností;
- interpretativní – společnost jako vlastní výtvar vlastních členů.

Paradigmatická struktura se dosti často zjednodušuje do *dichotomické podoby*, obvykle do kontrapozice paradigmatu pozitivistického a antipozitivistického. Právě toto zjednodušení zdá se mi pro soudobou sociologii příznačné. Na jednom pólu tak stojí všechny *objektivistické koncepce*, které vycházejí z předpokladu »dané objektivní reality« (jíž ovšem může být sociální struktura, struktura sociálních institucí, ekonomická struktura, kulturní systém, normativní struktura

atd.), která determinuje individuální i skupinové chování, jež se na tuto realitu nějak adaptuje, na druhém pólu pak *interpretativní paradigma*, které zdůrazňuje aktivní roli individua sociální skutečnost permanentně vytvářejícího a »konstruujícího« (někdy se proto mluví o *konstruktivistickém paradigmatu*),

8.

Podobných dichotomických polarit lze ovšem konstruovat více a všem bude něco, dokonce něco podstatného v soudobé sociologii odpovídat, například: individuálně a systémově centrovaná paradigma, kvalitativní a kvantitativní, teoretické a empirické, mikro a makrostrukturální, akademické a kritické atd. Ačkoliv každé z paradigmat je obvykle většinou svých stoupenců, rozhodně alespoň v první vývojové fázi, pokládáno za »jediné vědecké«, v demokratických společnostech je obtížné prosadit *jediné paradigma jako »univerzálně závazné«*, protože »vědecké«: vědecká obec se prostě na tomto hodnocení neshodne a použít mimovědeckých prostředků je zde z větší části vyloučeno. Kontrapozice »vědecké« a »nevědecké« sociologie tak byla čistým ideologickým a mocenským produktem *marxistické ideologie*. Tuto skutečnost dlužno připomenout proto, že paradigmatická struktura československé sociologie dnes neodpovídá analogické strukturaci západní sociologie – naprostá většina sociologů se totiž k žádnému paradigmatu, škole či směru nehlásí,

9.

Vyplývá to z toho, že teoretická sociologie byla absolutně sterilní a ti, kteří se živili »kritikou buržoazní sociologie«, neměli odvahu ani naznačit své vlastní sympatie, pokud jaké měli. *Praktičtí vědci* se obvykle drželi ideologicky neutrální scientistické verze »počítačové« sociologie pozitivistické provenience. Teprve v poslední době se projevují *náznaky explicitního přihlášení se k fenomenologické orientaci* (nikoliv však u těch, kteří se její kritikou profesionálně zabývali), k interpretativismu, ke směsí strukturalismu a interpretativismu a k neoweberianství.

10.

Za vysoce funkční pokládám rozlišení základních paradigmat, jež ve vazbě na Sorokina provedli Eisenstadt a Cuellaru, kteří uvádějí: – *individualistické paradigma*, které zahrnuje psychologické koncepce klasické (W. MacDougal, G. Tarde), behavioristické teorie (G. Homans), psychoanalyticky inspirované teorie (H. Lasswell), psychologicky koncipované výklady sociohistorické dynamiky (E. Erickson), symbolický interakcionismus, teorie sítí;

– *sociologické paradigma* vycházející obecně metodologicky z Durkheima, zahrnující formální sociologii, biologicko-organické modely, marxismus, klasický funkcionalismus, strukturální funkcionalismus, ekologismus chicagské školy, konfliktualismus;

– *kulturní či kulturalistické paradigma* (G. Lazarus, W. Wundt, W. Dilthey, O. Spengler, A. Weber, G. Le Bon, A. Fouillé; příznačná je silná filozoficko-historická inspirace);

– *environmentální paradigma* navazující na klasické práce T. Bucklea a L. Gumplowicze (dnes O. D. Duncan, ale zčásti též R. Collins, etologicky inspirované koncepce, částečně sociobiologie).

11.

Zajímavé jsou pokusy strukturovat soudobou sociologii s ohledem na její dějinný vývoj, intelektuální tradice a kořeny. Ruth A. Wallace a Alison Wolf v práci příznačně nazvané *Soudobá sociologická teorie – pokračování klasických tradic* rozlišují *funkcionalismus* (Parsons, Merton), *konfliktualismus* (neomarxismus, frankfurtská škola, Mills, Dahrendorf, Coser, Collins), *teorii sociální směny* (Homans, Blau), *symbolický interakcionismus* (Mead, Blumer, Goffman), *fenomenologii* (Garfinkel, Berger) a reziduální »nejnovější trendy« (neostrukturalismus, síťová analýza a sociobiologie). Toto členění není čisté »paradigmatické«, je spíše klasifikací podle hlavních směrů a osobností, ačkoliv při nejasnosti pojmu paradigma lze samozřejmě paradigmaticky strukturovat novodobou sociologii i takto. Podstatnější zde je vědomí dějinných souvislostí, které jsou u každé koncepce a osobnosti zevrubně mapovány. Druhým podobným pokusem je práce editovaná A. Giddensem a J. Turnerem, která novodobou sociologii člení na *behaviorismus* a *postbehaviorismus*, *symbolický interakcionismus*, *neoparsonsovců*, *analytickou teorii* J. Turnera, *strukturalismus* a *poststrukturalismus*, *etnometodologii*, *strukturační teorii* A. Giddense, *analýzu světových systémů* I. Wallersteina, *třídní analýzu* a *kritickou teorii*. Při trošce námahy lze z této klasifikace reprezentativních teorií moderní sociologie vyčlenit také její významná paradigma.

12.

Jacques Herman každou paradigmatickou orientaci charakterizuje teorií a specifickým vědeckým jazykem, přičemž jazyk se prý má k teorii jako obal k dárku. Paradigma je Hermanovi směskou filozofických předpokladů, teoretických modelů, klíčových pojmů a výsledků prestižních výzkumů, které v úhrnu konstituují *habituální universum myšlení* výzkumníků k danému momentu vývoje

disciplíny. Herman charakterizuje šest základních paradigmat z hlediska jejich 1. klíčového pojmu, 2. sociokulturního kontextu, 3. vzorové vědy, 4. metody a 5. způsobu výkladu sociálních jevů. Konkrétně uvádí pozitivismus, dialektiku, interpretativní, strukturálně funkcionální, strukturalistické a praxeologické paradigma. Hermanovo členění je příznačně a příjemně »francouzské«; akcentuje specifikum francouzského funkcionalismu (který vyděluje nikoliv jen jako směr, ale jako svébytné paradigma), a akcionalistické koncepce, které jsou pro francouzskou sociologii posledních let příznačné.

13.

Paradigmatická diferenciaci se samozřejmě netýká pouze »celé sociologie«, ale také jejích jednotlivých skladebných částí. Například v *teorii deviantního chování* se výrazně odlišilo etiketizační paradigma inspirované interpretativismem od etiologického paradigmatu, které má kořeny pozitivistické. Ve *výzkumu sociální struktury* je pak obvyklé lišit stratifikační a třídní paradigma, ale i vydělovat tzv. status attainment school (Blau a Duncan) a stavět ji do protikladu vůči v poslední době se zajímavě rozvíjejícímu, weberovsky inspirovanému paradigmatu sociální exkluze apod.

14.

Téma paradigmatické struktury moderní sociologie je do značné míry identické s tématem *teoretického pluralismu*: teoretický pluralismus je jen konkrétnějším vtělením paradigmatické struktury sociologie. Dnes se má téměř všeobecně za to, že teoretický pluralismus je nikoliv handicapem sociologie jako vědy, ale její předností, ba dokonce jejím definičním rysem, který reflektuje »ontologickou« specifičnost sociologických bádání. Tento názor sdílí dokonce autoři tak různorodí jako Hannah Arendtová a Paul Feyerabend.

15.

Ještě v nedávné minulosti bylo možné identifikovat *dominantní paradigma* – například v 60. letech koexistovalo dominantní paradigma strukturálně funkcionální s neopozitivistickým jako paradigmatem rutinního výzkumu a s konfliktualistickým jako »zlobivým«. Raymond Boudon identifikoval v polovině 70. let tři vůdčí makrostrukturální paradigma – *funkcionalismus*, *neomarxismus* a *interakční analýzu*, které podrobil pozoruhodné formální analýze, jež rozkošně připomíná ekonomické poptávkové křivky. Až na sklonku 70. let se poprvé veřejně konstatovalo, že není dominantních paradigmat, že předpokladem rozvoje sociologie je jejich koexistence jako »vysoce organizovaného nesouhlasu«.

který vyžaduje vzájemnou toleranci, vzájemné pozorné naslouchání a ochotu poučit se od druhého. Tento trend je také v souladu s *postmodernistickou orientací západní sociologie*, ačkoliv nemusí nutně vést k totální rezignaci na hledání »vědecké pravdy«. Na co však sociologie rezignovala skutečně a snad natrvalo (v neposlední řadě poučena novodobými osudy oficializovaného marxismu), je víra v možnost odhalení absolutních pravd o objektivní realitě. Není totiž ani absolutních pravd kromě trivialit, ani objektivní reality nezávislé na sociálním aktérovi.

Princip komplementarity a problém tolerance v sociologii

Vaše slovo buď »ano, ano – ne, ne«;

co je nadto, je ze zlého.

Matouš, 5, 37

Dialektika ... nezná žádné bezpodmínečně platné »buď-anebo«, stále navzájem smiřuje metafyzické rozdíly a mimo »buď-anebo« zná na správném místě i »jak to – tak ono« a zprostředkuje protiklady.

Engels, Dialektika přírody

Povrchnímu a snad nejen povrchnímu pozorovateli dějin sociologie i jejího současného stavu se sociologie pravděpodobně jeví jako pole neustálého střetávání alternativních, dichotomických, ba kontradiktorních a antinomických přístupů, směrů, škol a výkladových schémat, jako oblast, v níž jeden »koperníkovský převrat« sleduje druhý, aby vzápětí byly oba téměř nebo zcela zapomenuty. Tento jev lze vysvětlovat leccjak, třeba nedozrálostí sociologie jako vědy, přílišnou složitostí jejího objektu, rozporností sociálních a třídních zájmů, které jednotlivé koncepce vyjadřují, avšak kouzelným a vševysvětlujícím slovem obvykle bývá »**redukcionismus**«: jedna ze dvou koncepcí je prostě prohlášena za redukcionistickou, protože příliš akcentuje jen »jednu stránku věci« a druhou nevidí. Je to řešení jednoduché, dosti běžné, ale nepřesvědčivé potud, pokud sám pojem a problém redukcionismu není dostatečně metodologicky analyzován. Ostatně z jistého hlediska může být každý sociologický výklad prohlášen za redukcionistický. Jednotlivé sociologické koncepce se však navzájem takto většinou skutečně vidí: interpretativní paradigma se jeví třeba strukturalistům stejně tak redukcionistické jako tzv. sociologické paradigma interpretativistům atd.

Zdá se zřejmé, že hauzírování termínem »redukcionismus« je většinou prostá etiketizační aktivita, která má pouze diskvalifikovat oponenta, aniž obvykle co-

koliv sama věcně vysvětluje. Není nadto nesnadné se přesvědčit o tom, že umírněnější analytikové, kteří nejsou sami ve sporu dvou dichotomických explanačních přístupů angažováni, obvykle nacházejí na tom i onom přístupu nějaké »racionální jádro«, nějaký »podnět«, nějakou »inspiraci« apod., aniž vylévají příslovečné dítě s vaničkou. Ale při podrobnějším ohledání se ukazuje, že ani tímto blahosklonným »uznáním racionálního jádra« se obvykle nic neřeší, protože blahosklonnost a vnější toleranci projevují v tomto případě většinou ti, kdo jsou přesvědčeni, že jsou samí držiteli »absolutní pravdy«, a právě toto držení jim dává oprávnění posuzovat, co je a co není »racionální« v té či oné koncepci.

Existuje však ještě jeden přístup ke koncepcím, které týž jev nebo tutéž třídu jevů vysvětlují odlišnými způsoby, přístup, který nejprve klade otázku, v jakém vlastně vzájemném vztahu tyto koncepce jsou. Rozhodnout o povaze tohoto vztahu apriori je nesnadné, protože může jít o vztah dichotomický, pseudodichotomický, *kontradiktorní* (obě koncepce nemohou být současně platné, ale obě také nemohou být neplatné), *kontrární* (obě nemohou být platné, ale obě mohou být neplatné) nebo *alternativní* (obě koncepce jsou sice odlišné, ale připouštějí »vzájemný překlad«, tzn. nevylučují se). Takové rozhodování je o to nesnadnější, že většinou ten, kdo rozhodnutí činí, je sám v »rozhodovacím aktu« zainteresován: odtud také plyne, že většinou se rozhodování omezuje na konstatování dichotomie či kontradikce. I když přirozeně řada koncepcí je skutečně ve vztahu kontradikce nebo dokonce kontrárnosti, věcně je daleko zajímavější a pro rozvoj vědění závažnější zjištění alternativnosti koncepcí. *Alternativní koncepce* totiž popisují týž jev z odlišných hledisek, s mnohdy odlišným jazyce, na základě odlišných metodologických postupů, s různými předmětnými akcenty, ale vzájemně se kategoricky nevylučují v tom smyslu, že by jen jedna z nich mohla být platná a druhá nutně musela být neplatná. »Vylučují se« pouze a jediné proto, že »informace«, které poskytuje jedna z alternativních koncepcí, nemohou být smysluplně zastoupeny informacemi koncepce druhé a naopak. Alternativní koncepce jsou tedy potenciálně komplementární, protože se »vzájemně doplňují«.

Termín »komplementarita« je dnes již téměř stejně tak frekventovaný jako poněkud odiozní, avšak málo reflektovaný »reduccionismus«. Uvažujeme-li proto o dvou koncepcích jako alternativních a tedy potenciálně komplementárních, stojíme nutně před otázkou, nejde-li o banální a dokonce *programový eklekticismus*, který se řešení sporu či zaujetí stanoviska pouze vyhýbá tím, že používá dalšího panaceálního označení, tentokrát převzatého z kvantové fyziky. Pokusíme se tedy ukázat, že s alternativními koncepcemi se v sociologii setkáváme téměř na každém kroku a že přehlédnout tento fakt je možné jen na základě značně omezené informovanosti.

Konec konců lze také použít argumentum ab autoritate, který není přece jen úplně zanedbatelný, uvážíme-li, že »není vědy bez autorit stejně tak, jako není školy bez učitelů a dílny bez mistrů« (Gockowski, 1984, 43). Každá oblast vědy, každá její specializace má ovšem své vlastní autority, které jiné za autority nemusejí nikterak nutně pokládat. Obrácíme-li se k »autoritativnímu vyjádření«, pak pouze proto, abychom doložili, že »intuitivní představa« o komplementaritě je ve vědě značně obecná a že bychom ji tedy neměli odmítnout dříve, než ji věcně prozkoumáme.

Úvodní hrst příkladů

Tendence zmnožovat příklady aplikace komplementárního způsobu popisu těch či oněch situací ... může znehodnotit jeho metodologickou úroveň a redukovat jej na prostou sumu příkladů.

Pozner, 1981, 123

O systematickou analýzu možnosti komplementárních popisů v sociologii se dosud nikdo nepokusil, takže nám skutečně nezbyvá, než vyjít ze »sumy příkladů«, které poskytnou alespoň výchozí materiál k úvaze o tom, co se za komplementární popisy »intuitivně« pokládá, za jakých podmínek se komplementární popisy doporučují či odmítají, jaké motivy vedou k tomu, že koncepce pravděpodobně alternativní vystupují vzájemně jako kontradiktorní atd.

Příklad 1: Lidská biologie a kulturní činitele

O tom, že člověk je biologický druh, není sporu, stejně tak jako není sporu o tom, že člověk svou biologickou podstatu překračuje tím, že »vytváří lidskou přírodu, která se mu stává přirozeností« (Marx, 1978, 76). Není sporu? V principu jistě nikoliv, ale otázky, jak se toto překračování děje a zda vůbec či v jaké míře se děje, jsou neustále znova kladeny například v podobě sporu »naturalistického« a »kulturologického« paradigmatu, který v 70. letech nabyl na ostrosti a »nové kvalitě« vystoupením *sociobiologů* v čele s *Edwardem O. Wilsonem*. Sociobiologie se opírá o makromolekulární biologii a moderní genetiku a znovu položila otázku biologických (genetických) limitů, ale i determinant kulturního a sociálního chování. Ve vyhrocené diskusi se poukazovalo mj. také na »dábelsky zlé konce, k nimž vede každý biologický determinismus« (Wade,

1976), na politické implikace a konsekvence sociobiologie, nicméně *základní stanovisko* k celému sporu bylo vyjádřeno v podobě komplementárního postoje např. *M. Rusem*:

»Na jedné straně je nepravděpodobné, že lidská biologie vůbec neovlivňuje lidské chování, na druhé straně není důvodů předpokládat, že lidská kultura je pouze epifenomenem biologického vrcholu ... Skutečné příčiny lidského chování nespočívají ani pouze v genech, ani pouze v učení, ale v určitém amalgamátu jednoho i druhého« (Ruse, 1979, 134).

Podobné stanovisko zaujal známý *sociolog Gerhard Lenski*:

»Již dávno jsem vyjádřil nedůvěru ke spisovatelům, kteří ovlivňují čtenáře dichotomiemi, protože velice často jde o falešné výběry ... Proč bychom měli volit takto – buď-anebo? Proč by kulturní a biologické vysvětlení lidského chování nemohlo být kombinováno?« (Lenski, 1976, 74).

Není však třeba asi příliš složitě dokazovat, že výzkum např. univerzálních lidských dispozic, studium **DNK apod. nemůže být realizováno z těchto hledisek**, týmiž metodami a pomocí těchto pojmů jako výzkum kulturních tradic, sociální diferenciace nebo rituálního chování.

Příklad 2: Makrosociologie a mikrosociologie

Mikrosociologický boom patří nedávné sice, ale přece jen minulosti. Problém vztahu mikrosociologického a makrosociologického přístupu ke zkoumání sociální skutečnosti však nebyl ani zrušen ani vyřešen, spíše naopak. Snahy některých mikrosociologů vysvětlit sociální makrostruktury z forem »*elementárního chování*« (Homans) zůstaly sice nenaplněny, ale makrosociologie sama se nejednou vydala na cestu »agregačního klamu« tím, že prostřednictvím statistických procedur začala »grupovat« údaje o individuích a jejich vlastnostech a z nich odvozovat pravidelnosti, jež mají vyjadřovat makrostrukturální relace. Byla tak prostě »přeskočena« zprostředkující strukturální úroveň, kterou tvoří reálné sociální skupiny. Upozornil na to *J. Szmata*:

»Existuje-li nějaká mezera ve struktuře soudobé sociologické teorie, pak je to mezera mezi sociální psychologií a makrosociologií. Vyplývá z toho, že obě disciplíny vysvětlují jevy zásadně odlišné – jevy společenské a jevy individuální. Rozšíření zorného pole však vede k závěru, že oba druhy jevů tvoří strukturu sociálního světa. Pak má tvrzení o protikladnosti makrosociologie a sociální psychologie smysl pouze potud, pokud jevy vysvětlované oběma disciplínami konstituují krajní úrovně struktury sociálního světa.«

Peter M. Blau v práci »čistě« makrosociologické zjišťuje, že

»mikrosociologické teorie se snaží vysvětlit lidské vztahy v pojmech psychologických a sociálních procesů, které je podkládají, tedy procesů symbolické komunikace, kompetice, kooperace, sociální směny atd., zatímco makrosociologické teorie se snaží vysvětlit relace mezi různými částmi celé společnosti v pojmech jejich diferenciace: substantivní obsah makrosociologických teorií pak závisí na tom, na jaké části je společnost dělena a jak jsou definovány vztahy mezi nimi. Mikrosociologické a makrosociologické přístupy ke studiu sociální struktury jsou komplementární, nikoliv kontradiktorní. Rozdíl jsou v perspektivě, ale obě perspektivy jsou stejně validní« (Blau, 1977, 3).

Nejde tedy o to, že by mikrosociologie mohla či měla substituovat makrosociologii, ani o to, že by procesy probíhající v malých skupinách mohly či měly být vysvětleny jen jejich makrostrukturálními determinanty, ale jen a jen o to, že máme k dispozici dva pohledy na tutéž sociální skutečnost, které jsou vzájemně nezastupitelné, současně však – pokud překračují své »kompetenční rámce« – zdánlivě kontradiktorní.

Příklad 3: Konflikt a integrace

Dichotomie »konfliktualistických« a »rovnovážných« (integracionistických, strukturálních apod.) modelů společnosti je notoricky známa jako učebnicový spor teoretický i ideologický. *Dahrendorf*, kdysi standardně etiketizovaný jako »nemarxistický konfliktualista«, k té věci píše:

»Existují takové sociologické problémy, k jejichž vysvětlení poskytuje dostatek odpovídajících předpokladů integrační teorie společnosti, jiné problémy mohou být vysvětleny jedině v pojmech koercivní (konfliktní) teorie společnosti. Vystupují tedy otázky, ve vztahu k nimž se obě teorie zdají adekvátní. Pro sociologickou analýzu je společnost dvouhlavým Janusem, jehož dvě tváře jsou rovnovážnými aspekty téže skutečnosti« (Dahrendorf, 1975, 430).

Nejde snad o »eklektické směřování« dvou kontradiktorních paradigmat? Takové stanovisko by bylo na místě, kdybychom chtěli společnosti ve stavu krize vysvětlovat »rovnovážným modelem« a společnosti ve stavu relativní stabilizace výhradně modelem konfliktualistickým. Dvouhlavý Janus prostě své dvě tváře obvykle neukazuje současně.

Příklad 4: Distance poznávacích perspektiv

Skutečnost, že některá fakta, jevy, procesy a struktury nemůžeme vidět současně, je však dána nejen časovým faktorem, ale také »vzdáleností«, z níž

sociální objekt pozorujeme, distancí poznávací perspektivy. V zásadě lze odlišit *perspektivu vzdálené distance*, kdy jsme schopni identifikovat strukturu jako »geometrický útvar«, v němž se však ztrácejí reálné a konkrétní elementy a vztahy mezi nimi (konkrétní individua, malé skupiny, běžné reprodukční aktivity atd.), a *perspektivu blízké distance*, která vypovídá o vnitřní »stavbě« sociálního objektu či procesu, ale nemusí (a někdy ani nemůže) vidět jeho širší kontexty a determinanty (srv. Sztompka, 1984). Perspektiva vzdálené distance může být ilustrována hromadnými šetřeními stratifikačního či mobilního typu stejně dobře jako syntetickými pokusy o teoretické uchopení velkých sociálních útvarů. Perspektiva blízké distance je bytostně vlastní tzv. *everyday life sociology*, která ovšem – a i to je příznačné – prohlásila každodenní život za »svrchanou sociální realitu«, která jediná je hodna sociologické pozornosti. Ve skutečnosti se obě perspektivy mohou vzájemně minimálně korigovat v onom elementárním a lapidárním smyslu, že co nevidí jedna, vidí druhá. Leszek Nowak vyjádřil jádro problému takto:

»Jednotlivé distance nebo řekněme poznávací perspektivy jsou vzájemně komplementární. Pravdivost vědění získaného z jedné perspektivy neznamena tedy nepravdivost obrazu světa viděného z jiné perspektivy« (cit. podle Sztompka, l.c.).

Příklad 5: Synchronie a diachronie

Rozlišení synchronického a diachronického hlediska má svůj původ v lingvistice, kde je poprvé formuloval *Saussure*, do »běžného oběhu« pak vstoupilo zásluhou zejména *Lévi-Strausse*. *Lévi-Strauss* sám zdůrazňoval především synchronní hledisko, dokonce v té míře, že byl nezištky kritizován pro »ahistorismus«, ba dokonce »antihistorismus«. Ve své *Strukturální antropologii* však píše:

»I při analýze synchronních struktur je třeba se trvale obracet k historii. Pouze studium historie, které ukazuje transformaci sociálních institucí, umožňuje odhalit strukturu, která se uchovává v proměnlivé kontinuitě událostí« (*Lévi-Strauss*, 1983, 23).

Adam Schaff pak zjišťuje, že postulát synchronních výzkumů nevylučuje uznání a postulování výzkumů diachronických, protože

»jde o dvě metody, které nejsou alternativní, ale komplementární ... Dokonce zdravý rozum diktuje, že synchronní a diachronní metoda jsou komplementární nejen v tom smyslu, že nějak položeny na sebe (můžeme-li použít metaforického vyjádření) teprve poskytují celostní obraz; jsou komplementární také v tom smyslu, že jsou na sobě nezávislé: pouze známe-li strukturu předmětu, k jejímuž

poznání dospíváme cestou odhalování odpovídajících koexistenčních (strukturních) zákonitostí, můžeme úspěšně provádět výzkumy genetické, ale i vice versa – hlubší znalosti geneze a historie systému umožňují pokrok také ve výzkumech jeho struktury« (*Schaff*, 1975, 29).

Příklad 6: Sociologie deviantního chování

Sama povaha deviantního chování si vynutila koexistenci dvou výkladových schémat, která přes mnohost svých konkrétních podob reflektují vždycky jednu základní skutečnost, že totiž deviace předpokládá aktéra a sociální normu. Akcentují-li *aktéra*, pak směřují k ustavení výkladových schémat, jež jsou založena na předpokladu rozhodující role genetických a psychologických dispozic anebo sociální determinace chování, akcentují-li *normu*, směřují k výkladovému schématu, které bude deviaci chápat spíše jako funkci normotvorného aktu, interpretace normy anebo etiketizace určitého chování jako deviantního se strany »nedevariantního« společenství. Všechny uvedené koncepce lze chápat (a také tak chápány byly) jako kontradiktorní: buď genetický výklad nebo sociální determinace, buď porušení normy nebo etiketizace chování, buď psychologický výklad nebo výklad sociologický, buď »normativní« nebo »interpretativní« paradigma atd. Při pozornějším pohledu však nelze nepostřehnout, že žádné z uvedených schémat samo o sobě deviantní chování nevysvětluje úplně, současně však že žádné není totálně mylné. Komplexní výklad deviantního chování je proto nemyslitelný nejen bez »sociální etiologie«, ale také bez interpretativního pohledu a dokonce bez respektování možné genetické zátěže. Již před lety se ke sporu psychologického a sociologického výkladu vyjádřil *Cohen* takto:

»Neklademe sociologickou explanaci do opozice vůči psychologické; nejsou to rivalizující odpovědi na tutéž otázku, ale odpovědi na různé otázky, týkající se téhož druhu chování« (*Cohen*, 1966, 46).

Příklad 7: Racionální a iracionální v lidském chování

Nejde o téma nové, v podobě téměř nadčasové je vyjádřil již *Pascal*, který věděl, že »všechno naše uvažování nakonec podléhá citu« (*Myšlenky*, XXXVII), že »srdce má důvody, o kterých rozum vůbec neví« (LXIX), že »člověk nemá věřit, že je roven zvířatům nebo andělům, ani mu nemá být jedno či druhé utajeno, ale má si být vědom obojího« (XVIII), a že »tato dvojakost člověka je tak zjevná, že někteří vyslovili názor, že máme dvě duše« (XXXII).

Podíváme-li se však na novější sociologii, jen stěží shledáme třebas jen nepatrnou reflexi úžasného *vzepětí sociální iracionality*, která je zrcadlovým obrazem vysoce racionálních technologií a »vědeckého řízení«. Zejména sociologie, která se sama stala »sociální technologií« a nástrojem »vědeckého řízení« (nebo se tak alespoň ad ušum delphini definovala), není příliš způsobilá vidět, že »sféra racionality (logičnosti) a iracionality (nelogičnosti) existuje ve vědomí člověka komplementárně. Jsou to sféry nerozlučné, ale vzájemně neprostupné« (Szczepanski, 1980, 128). Moment *alogičnosti lidského vědomí* se pochopitelně odráží také v jazyce, tématu, které je dnes sociologií naopak rozsáhle exploatováno. *Nalimov* píše:

»U Strawsona nacházíme vyjádření, že není jasné, je-li třeba pohlížet na myslitele, kteří se zabývají konstrukcí umělých jazyků, a myslitele, kteří analyzují přirozený jazyk, jako na nepřátelské tábory. V určité míře se vzájemně doplňují, protože cíl je zde pouze jeden – analýza jazyka. Zdá se však, že je třeba jít dále a problém formulovat šíře: je nutný model jazyka, který odráží jak jeho mnoho-rozměrnost, alogičnost, tak jeho logickou strukturu. Tyto dvě, zdánlivě diametrálně rozporné tendence, se propojují v nějaké málo pochopitelné interakci a tak vytvářejí náš každodenní jazyk ve vši jeho různorodosti« (Nalimov, 1979, 69).

V poněkud mírnější podobě se problém racionálního a iracionálního projevu jako *vztah rozumového a citového*, který však není možné uchopit jen na základě stroze racionalistického paradigmatu odvozeného z tradic weberovských či jiných. Projevy zvýšené emocionality v sociálním chování, zejména davovém, rituálním a násilném, lze jen stěží postihnout tímtež jazykem a toutéž metodologií jako kooperativní či kompetitivní chování v sociální organizaci. Mnoho podstatného o tom věděl a řekl Vilfredo Pareto. Celé Paretovo dílo je snad nejnázornějším příkladem žité a reflektované komplementarity těžce (zdánlivě) racionální ekonomické a lehce (zdánlivě) iracionální sociální sféry: sociální realita není ani pouze racionální kalkul, ani pouze ideologická konstrukce. Je bez ohledu na naše přání to i ono, je průnikem obého.

Příklad 8: Kvantitativní a kvalitativní sociologie

Nebudeme nosit příslovečné sovy do Atén a opakovat, co hezkého a laskavého si již vzájemně sdělili stoupenci dvou metodologických modelů, jejichž »kontradiktornost« podtrhl *vstup počítačů do sociologie*. Limit *kvantitativní sociologie* je ontologicky dán prostě tím, že to, co je nepočitatelné, do ní prostě nevstupuje. Jak prozíravě poznamenal *Georg Picht*,

»svět, v němž žijeme, je však ovládán předsudkem, jemuž podlehl právě tak

politici jako vědci, že reálné je pouze to, co může být uchopeno kvantitativně« (cit. podle Jungk, 1981, 354).

Jde-li však vskutku o předsudek, pak není divu, že jedinou v našem světě myslitelnou reakcí na dominanci kvantitativních postupů byl vznik radikálního »kvalitivismu«, který nabyl řady variantních podob, jež se však všechny shodly alespoň v tom, že samo »měření« prostě nestačí; druhou stránkou téže věci je však tvrzení, že žádné měření nic neřeší atd. atd. ad infinitum. Podařil-li se nám však abstrahovat od emocionálního náboje celého sporu a zejména od představy, že existuje (či je možná nebo dokonce nutná) jedna jediná verze »vědecké sociologie« (lhostejno zda kvantitativně exaktní či kvalitativně interpretativní), můžeme dosti snadno postřehnout, že některé sociální jevy je nemožné postihnout statisticky, zatímco u jiných jeví se naprosto absurdní se vyhýbat jejich kvantitativnímu popisu (a následně interpretaci). Do jisté míry jde o variantu **příkladu (4)** o odlišných poznávacích distancích a mnozí dosti autoritativní sociologové věc také takto pochopili.

Příklad 9: Sociologie literatury

Literární dílo může být (a bylo) posuzováno v celé řadě relací, přičemž každá **relace** se může stát (a stala) samostatným tématem, badatelským oborem, ba dokonce disciplínou. Dílo je především ve vztahu k určité sociální skutečnosti, kterou nějakým způsobem vyjadřuje, reflektuje, což zakládá sociologicko-estetickou »*informační analýzu*« díla. Dále je ve vztahu k určité estetické a literární tradici, což zakládá *analýzu literárně historické*. Vztah autora a díla je předmětem analýz psychologicko-sociálních, **biografických**, světonázorových či dokonce psychoanalytických. Dílo **samo může být** analyzováno jako svěbytný artefakt, znakový systém s vnitřní **strukturou**, **jíž se** zabývají rozbor formální, sémiotické a vlastně celá *poetika*. Vztah díla a čtenáře pak zakládá zkoumání sociální funkce **literatury**, **komunikačního procesu** a z estetického hlediska pak zkoumání **procesu »dotváření«**, »aktualizace« díla čtenářem nezávisle na intencích autora. **Všechny tyto relace byly** zkoumány vždycky s náruživou jednostranností, **sociologická interpretace literatury** byla stavěna do opozice vůči analýze formální, **komunikační analýza** vůči analýze poetické, psychoanalytická vůči **literárně historické** atd., atd. Stačí připomenout dnes již klasický *spor formalistů a sociologů v ruské literární vědě* a analogické spory vedené i u nás v 30. letech, **abychom s názornou plasticitou** viděli na jedné straně nedostatečnost a **neúplnost jednostranných** pohledů na literární dílo, současně však i **plodnost a inspirativnost**, která právě z této jednostrannosti

vyplývá. Mohli bychom odkázat na dobovou úvahu *Václavkovu*, který konstatoval, že

»sociologové marxisté ... si pod vlivem kritiky formalistů uvědomili, že kladli příliš velký důraz na to, co umění zapojuje mezi ostatní složky života, aniž věnovali pozornost tomu, co je od nich odlišuje. Tuto práci za ně podnikli – se vši jednostranností odborníků – formalisté« (Václavek, 1975, 382).

Tzvetan Todorov výslovně mluví – v poněkud jiné souvislosti – »o vztahu komplementarity v plném slova smyslu mezi interpretací literárního díla a poetikou« (Todorov, 1984, 13). Do klasické diskuse o vztahu díla a světového názoru umělce vnesl nový a podnětný pohled *Kuzněcov*, který shledal »velice hlubokou a obecnou komplementaritu dvou komponent tvorby – abstraktně racionalistické a konkrétní, obrazné, poetické. Obě ve své izolované podobě ztrácejí smysl a přestávají v podstatě existovat« (Kuzněcov, 1984, 370).

V našich příkladech bychom mohli pokračovat, třeba úvahami o vztahu předvídání a emergence (Popper, Eccles), o vztahu mezi pravděpodobností a věrohodností v prognostice a futurologii (Russell, Flechtheim), o vztahu mezi ekonomickou a ekologickou analýzou atd., atd. Pokusme se však raději o určitá shrnutí a zobecnění, protože »intuitivní představa« o komplementaritě byla snad dostatečně dokumentována.

Zobecněný princip komplementarity

Mnoho jistých věcí je v rozporu. Mnoho nesprávných věcí v rozporu není.
Rozpornost není známkou nesprávnosti, stejně jako nepřítomnost rozporu
není známkou pravdy.

Pascal, *Myšlenky* XXVI

Nechť po nás není požadováno, abychom vstupovali na pole kvantové fyziky, kde byl princip komplementarity poprvé formulován v souvislosti s tzv. korpuskulárně vlnovým dualismem. *Niels Bohr*, který princip formuloval, ostatně sám také navrhl jeho zobecněnou formulaci:

»Živé organismy a charakteristiky lidí, kteří mají vědomí, stejně jako lidské kultury, vykazují rysy celostnosti, jejichž zobrazení vyžaduje typicky komplementární způsob popisu« (Bohr, cit. podle Nalimov, 1979, 103).

Ve formulaci *Heisenbergově* jde o to, že

»zkušenosti vyplývající z rozvoje atomové fyziky téměř samy o sobě vedly

ke způsobu myšlení, který je jednotný ve svých základních předpokladech a který se v některých ohledech podstatně liší od předchozího přírodovědeckého myšlení. Tato jednotnost vyplývá z toho, že namísto čisté alternativy, jejíž rigoróznost často deformovala skutečnost, vstupuje komplementární přístup, při němž lze snáze vidět problém z různých stran a nemluvit příliš spěšně o nepřekonatelných rozporech« (Heisenberg, 1979, 14).

Bohr, *Heisenberg* a někteří další dávno uvedli »situace«, v nichž lze aplikovat komplementární přístup mimo striktní rámec atomové fyziky, například v *chemii* – chemické vlastnosti atomů a pohyb elektronů uvnitř atomů; v *biologii* – vitalismus a mechanicismus, fyzikálně-chemické procesy v organismu a jeho funkcionální aktivita; v *psychologii* – rozum a instinkt, myšlení a činnost, rozhodování a přijetí řešení; v *sociologii* – individuální svoboda a společenská rovnost, milosrdenství a právní řád; v *právu* – relace mezi pachatelem a obětí; v *umění* – volba mezi radostí z hudby a analýzou její struktury; v *poznání* – rovnováha mezi snahou o vyčerpávající pohled na život a lidskými možnostmi, rozdílem mezi objektivním poznáním a vírou, vztah mezi rigidní definicí a jejím praktickým užitím, atd. (podle Pozner, 1981, 122). Za jakých podmínek však lze princip komplementarity aplikovat mimo rámec kvantové fyziky? Tyto podmínky jsou různého druhu, zejména ontologické, gnoseologické, metodologické a jazykové.

Je možné stanovit tyto *charakteristiky komplementárních pojmů*: komplementární pojmy se 1. vzájemně vylučují; 2. vzájemně se předpokládají; 3. odrážejí různé stránky nebo aspekty studovaných objektů, které se nevydělují spekulativně, ale v důsledku neslučitelnosti empirických podmínek poznání; 4. každý z komplementárních pojmů tvoří základ pro odpovídající způsob popisu zkoumaného jevu, popisy pomocí komplementárních pojmů jsou ekvivalentní a oba nutné k reprodukci celostního obrazu chování zkoumaného jevu (srv. Komarčev, v: *Princip...*, 1976, 92).

A. Bednarczyk (podle Pakszys, 1983, 205) formuluje tento princip podobně, nikoliv však totožně: *dva popisy* pokládáme za komplementární, jestliže 1. se týkají dvou nebo více zcela odlišných aspektů zkoumaného jevu, přičemž tyto aspekty mají charakter protikladů zásadních, nikoliv technických, 2. tyto aspekty zkoumáme pomocí zásadně odlišných, obecných empirických a teoretických metod, 3. zkoumajíce jeden aspekt automaticky vylučujeme možnost současného zkoumání druhého, 4. v tomto významu aspekty a jim odpovídající obecné metody, přístupy, popisy či zákonitosti stojí proti sobě, 5. v tomto významu se vzájemně doplňují a »položeny« na sebe splňují vstupní podmínku vyčerpávajícího popisu zkoumaného předmětu.

Snad v *nejradikálnější podobě* formuloval zobecněný princip komplementarity Weinberg (1979, 130):

»Jestliže z jakýchkoliv důvodů pozorovatelé nemohou provést pozorování absolutně přesná, pak mezi každými dvěma hledisky vzniká komplementarita. Protože však vždycky vystupují nějaké příčiny, které znemožňují provést pozorování absolutně přesná, můžeme formulovat obecný zákon komplementarity: každá dvě hlediska jsou komplementární. Jedinou výjimku by mohla tvořit neobyčejně pečlivá pozorování fyziků, protože však oni sami připouštějí, že i nejdokonalější pozorování jsou komplementární, můžeme tvrdit, že výjimek není.«

A do důsledků jazykových – pro sociologii vysoce relevantních – dovádí věc Nalimov:

»Podle principu komplementarity jsou k reprodukci celostního jevu ve znakovém systému nutné vzájemně se vylučující, komplementární pojmy ... Princip komplementarity je přiznáním, že striktně logicky vybudované teorie fungují jako metafory, tvoří modely, které se chovají jako vnější svět, a současně se tak nechovají. Pouze jedna logická konstrukce se ukazuje k popisu celého mikrosvěta jako nedostatečná. Potřeba narušit obecně přijatou logiku ... se poprvé objevila v kvantové mechanice a v tom je její zvláštní filozofický význam« (Nalimov, 1979, 103).

Jestliže vztáhneme zobecněný princip komplementarity k tematické a problémové sféře *sociologie*, poměrně snadno shledáme, že prakticky všechny uvedené podmínky jsou splněny: 1. sociologie má vždycky co do činění s *celostními jevy*, 2. tyto celostní jevy obvykle nelze popsat současně v celé jejich mnohorozměrnosti *jednou metodou*, jedním postupem, jedním výzkumným aktem, 3. v sociologii se konstituovaly metodické postupy, které fixují rozporné aspekty celostních sociálních jevů tak, že *výsledky získané jednou metodou nelze substituovat výsledky získanými metodou druhou*, 4. v sociologii se vytvořily *odlišné jazyky*, které fixují různé aspekty celostních sociálních jevů, 5. v sociologii prakticky *nelze vyloučit intervenci pozorovatele* do zkoumaného jevu.

Alternativní a komplementární popisy a explanace v sociologii

Protiklady nejsou rozporné, ale komplementární.
Niels Bohr

Uvedené příklady ani předchozí shrnutí nejsou ovšem samy o sobě důkazem vlastně ničeho: fakt, že existují alternativní popisy a explanace, přece ještě neznamena, že takové popisy a explanace jsou nutné nebo dokonce žádoucí. *Feyerabend zjišťuje, že*

»existence různorodých názorů (a různorodých teorií) v rámci určité tradice byla vždycky pokládána za příznak slabosti metody, kterou její představitelé přijali. Pokládá se za téměř samozřejmé, že správná metoda musí vést k pravdě, pravda je jedna a tedy důsledkem aplikace správné metody musí být jediná teorie, která trvale eliminuje všechna vůči ní alternativní hlediska« (Feyerabend, 1979, 110).

Obraťme však formulaci této »zjevné samozřejmosti« (pravda je jedna atd.) a ptejme se, zda *absence alternativních vidění* je dostatečným dokladem toho, že »pravdy bylo dosaženo« či že *disponujeme vskutku dokonalou metodou, která nám garantuje, že se jí postupně, ale po jediné myslitelné cestě, dobýváme?* Tyž autor píše:

»Psychologicky vzato, *dogmatismus vyplývá mimo jiné z nezpůsobilosti* představit si alternativu vzhledem k postoji, v nějž se věří. Tato nezpůsobilost může být vyvolána tím, že po dlouhou dobu alternativy tohoto druhu prostě chyběly, v důsledku čehož se určité způsoby myšlení nerozvinuly; ale může být vyvolána také vědomou eliminací alternativ« (l.c., 106).

Pomiňme zatím »vědomou eliminaci alternativ« a pokusme se odpovědět na otázku, co to vlastně »alternativa« je a proč někdy vyvolává tak intenzivní ressentiment.

Pojem *alternativa* má dva základní významy: 1. jde o dvě nebo více tvrzení (popisů, explanací), z nichž může být jako pravdivé vybráno (označeno, ověřeno) pouze jedno – *disjunktivní alternativa*; 2. jde o dvě nebo více tvrzení, která se vzájemně nevylučují, ačkoliv se týkají »téže věci«, a není tedy nutno mezi nimi volit tak, že jedno akceptujeme a ostatní eliminujeme – *konjunktivní alternativa*.

O. S. Razumovskij píše:

»V teoretických vědeckých systémech a jejich konstruktech je vztah »prav-

divý – nepravdivý» nepoužitelný tehdy, jestliže jde o skutečně vědecké systémy. Ve vztah přísné disjunkce vstupují pouze vědecké a nevědecké (pseudovědecké) systémy ... Ne každá dvojice alternativ tvoří antinomický rozpor; mohou totiž obsahovat zrnka pravdy, mohou být relativními pravdami a způsob řešení takového rozporu musí tedy být jiný – musí předpokládat syntézu a nikoliv prostou eliminaci jedné z alternativ« (Razumovskij, 1983, 48).

Je zřejmé, že v našich úvahách šlo 1. o systémy, které jsou vědecké ve smyslu *intence*, použité metody a způsobu prezentace (což arciž neznamená, že jsou eo ipso »pravdivé«) a 2. o *konjunktivní alternativy*, které »předpokládají syntézu, nikoliv prostou eliminaci jedné z nich«. Řekli jsme, že alternativní popisy jsou potenciálně komplementární, což je jinými slovy totéž, protože komplementární popis tvoříme tak, že dvě (nebo více) konjunktivních alternativ »syntetizujeme«, »klademe na sebe« či »kombinujeme«.

Je samozřejmé, že alternativní mohou být nejen popisy v úzkém slova smyslu, ale také explanace a celé explanací systémy, jinými slovy – proces tvorby alternativ probíhá na všech úrovních obecnosti, na nichž se soudobá sociologie pohybuje. Za zcela elementární je třeba dnes již pokládat rozlišení

1. širokých *explikativních nebo konceptuálních paradigmát*, která se snaží vysvětlit celý úhrn sociálních skutečností, tedy vlastně »obecných sociologických teorií«;

2. *teorií středního dosahu*, jež se vnitřně člení na teorie, které se týkají teoreticky nejvýznamnějších oblastí sociálního života (teorie stratifikace, třídní struktury, životního způsobu atd.), na teorie, které analyzují širší oblasti sociálního života (institucionální struktury, organizace, skupiny, typy sociálního chování), a na teorie, které se soustřeďují na analytické proměnné (teorie relativní depri-vace, referenčních skupin, socializace, vnitroorganizačního konfliktu atd.);

3. relativně izolovaných tvrzení, *empirických generalizací*, které vyjadřují pravidelnosti ve vztazích mezi dvěma nebo více proměnnými (srv. Eisenstadt, Cúrelaru, 1976, 81).

Není nesnadné pochopit, že *stanovit podmínky*, za nichž mohou být pokládána za komplementární široká explikativní paradigmata, je daleko nesnadnější (je-li to vůbec možné), než stanovit takové podmínky pro oblast teorií středního dosahu a tvrzení nižší úrovně obecnosti. Vyplývá to ostatně také z toho, že široká explikativní paradigmata se nedají nikterak jednoznačně »empiricky« verifikovat, zatímco verifikační procedury pro nižší úrovně obecnosti sociologických poznatků jsou poměrně dobře známé.

Samostatným problémem, který znesnadňuje zavedení komplementárního přístupu do sociologie, je pak to, že mnohé teorie nižších úrovní obecnosti

a omezené explanační síly samy většinou vystupují v podobě širokých explika-tivních koncepcí a fungují na principu všechno nebo nic. Z posledních let jsou dobře známy diskuse třebas kolem etnometodologie, která se právě takto defino-vala a nutně proto všechna ostatní paradigmata prohlásila za pouhou »reziduální sociologii«, kterou sama překonává a překračuje. Tento problém je však spíše psychologické než meritorní povahy a vývoj sociologického poznání tyto jedno-strannosti dosti radikálně koriguje. Korekce pak probíhá ve dvou formách: ve formě *vnitřní liberalizace výchozího paradigmatu* a ve formě *přijetí tohoto liberalizovaného paradigmatu* jako komplementárního k paradigmátům již existujícím. Jinou variantou korekce je vznik *opozičního paradigmatu*: příkla-dem zde může být vznik sociobiologie jako reakce na krajní interpretativismus a »kulturologičnost« části soudobé sociologie. Opoziční paradigma se samo-zřejmě opět definuje jako »explanačně úplné« a cyklus se opakuje. Snaha jak-koliv bránit tomuto cyklickému pohybu je patrně předem odsouzena k neúspě-chu, protože tendence k jednostrannosti je příliš přirozená a příliš všeobecná.

Podmínkou »komplementárního vidění« je ovšem schopnost »otevřít« *svůj vlastní poznatkový systém*, schopnost a ochota konfrontovat jej s jinými systémy a podrobit jej »veřejné diskusi«. Ostatně pokud to neučiníme sami, učiní to stejně dříve či později jiní. V tomto ohledu jsou pro sociologa nesmírně poučné vášnivé diskuse, které vedli a vedou fyzikové, například diskuse mezi Einsteinem a Bohrem. *Hájit svou vědeckou pozici* neznamená zkornatění, jestliže nejde o obhajobu za každou cenu a všemi prostředky: »V každém případě na téma zkornatění můžeme říci, že věda je schopna se učit ze svých chyb a rozbíjet vlastní ulity. Tento proces není nikdy ukončen, protože neexistuje bariéra, před níž by se musel náhle zastavit. Každý předpoklad může být podroben kritice. To pak, že kritizovat může každý, konstituuje vědeckou objektivitu« (Popper, v: *Problemy ...*, 1985, 436).

Dříve než však vstoupíme na pole sociologie vědy a vědění, je nutno odpo-vědět na otázku, jaké ontologické založení vlastně alternativní a komplementární vidění má, má-li vůbec jaké? Zobecněný princip komplementarity a jeho některé interpretace poukazují na *dvě podstatné ontologické charakteristiky zkoumaných jevů*: 1. jejich celostnost, která není uchopitelná z jednoho hlediska, jedinou metodou a v jednom jazyce; 2. jejich vnitřní rozpornost, jejich existenci jako »jednoty protikladů«, která není uchopitelná, »aniž jsme přetrhli nepřetržitě, aniž jsme zjednodušili, zhrubili, aniž jsme rozdělili, umrtvili živé« (Lenin, 1953, 234) a kterou tedy musíme rekonstituovat v následných poznávacích aktech. Princip alternativních popisů a *explanací* tedy má zjevně ontologické zdůvodnění, není tedy nikterak prostým výsledkem »metodologické nemohoucnosti«, momentální

nedostatečnosti, dočasné improvizace, jakkoliv je jasné, že i tyto činitele hrají svou nezanedbatelnou roli. Omezenost poznávacího subjektu, jeho limity psychologické i sociální, jsou stejně tak objektivním faktem, jako celostnost a vnitřní rozpornost objektů, které jsou předmětem poznávacího procesu.

Komplementarita a falešné vědomí

Jakmile si někdo předsevzal napsat historii Francouzské revoluce, ví (nebo měl by vědět), že to nebude moci být současně a stejným právem Francouzská revoluce jakobínova a Francouzská revoluce aristokrátova.

Claude Lévi-Strauss

Spor, který se v sociologii odedávna vede, se implicitně týká dvou věcí: toho, zda dva alternativní, dichotomické, antinomické atd. popisy jsou ekvivalentní a zda – »položeny na sebe« – opravdu poskytují úplný (či alespoň úplnější) obraz zkoumané skutečnosti. Sociologie je ve zvláštním postavení tím, že skutečnost nejen »popisuje«, ale že současně namnoze vyjadřuje prostřednictvím svých teoretických konstrukcí skupinové a třídní zájmy. Alternativní popisy (pojem »popis« je zde použit v **nejširším myslitelném významu**) mají sklon se navzájem prohlásit buď za nepravdivé nebo přinejmenším »jednostranné«. Alternativní popisy se nezřídka – podobně jako v jiných vědách – *institucionalizují ve směry, školy, ba celá hnutí*, takže

»jako většina kontroverzí ve vědě, i spor týkající se rozložení heuristických hodnot v různých druzích sociologické aktivity vyvolává *sociální konflikt*, nejen intelektuální polemiku. Kontroverze zde probíhá podle klasických vzorců sociálního konfliktu. Po útoku nastupuje protiútok a protože konflikt se stává věcí veřejnou, stává se postupně více bojem o prestiž, než hledáním pravdy. Každá skupina sociologů má stále menší motivaci ke studiu prací jiných skupin, protože předpokládá, že je to nepochybně nepravda. Protivníci navzájem poznávají práce druhé skupiny pouze potud, pokud to potřebují k získání munice k nové kanonádě« (Merton, 1982, 74).

Není nejmenších pochyb o tom, že ve většině případů tomu tak skutečně je, že princip »*všechno nebo nic*« funguje dokonale a že nebezpečí oné proslulé »*dvouhodnotové orientace*«, podle níž co není úplně dobré, je špatné (Hayakawa, 1966, 230), je stále svrchovaně aktuální.

Takto vstupuje problém možné komplementarity do kontextu, který je atomové fyzice neznám, totiž do kontextu *sociologie vědění* či *sociologie sociologie*. Kvantová fyzika otevřela problém interakce objektu a pozorovatele, problém vztahu mezi pozorovanou situací a měřicím nástrojem. Pozorovatel však spolu s měřicím nástrojem vstupují do experimentální situace, aniž by do ní vstupovat chtěli, vstup do situace je vynucen poznávací potřebou a jiné motivy nemá: pozorovatel se tak stává součástí situace, kterou svou účastí sice mění, ale je si této zúčastněnosti trvale vědom, soustavně ji reflektuje a »sebe sama« do popisu situace zahrnuje. V sociologii (i jiných společenských vědách) je však badatel »organickou součástí situace«, nemůže z ní žádným způsobem vystoupit, a co více – může tuto svou zúčastněnost dokonce nereflektovat:

»Ideologie je proces, který koná tak zvaný myslitel sice s vědomím, avšak s vědomím falešným. Vlastní hybné síly, které jej uvádějí do pohybu, mu zůstávají neznámé« (Engels, 1893 v: Marx, Engels, 4, 568).

Jde tedy o klasický problém sociální determinace sociologického poznávání, o problém hodnotových orientací ve společenských vědách, o problém zainteresovanosti výzkumníka, tedy o věci důvěrně známé z četby Karla Marxe, Maxe Webera, Maxe Schelera či Karla Mannheimu.

Nehodláme však vstupovat na příliš obdělávané pole repetitivních úvah o tom, že se proces sociálního poznávání neodehrává v sociálním vakuu, a nebudeme ani komentovat klíčovou tezi sociologie vědění, že sociální poznání je determinováno objektivními společenskými podmínkami, v nichž se realizuje, sociální pozicí výzkumníka a předchozí myšlenkovou základnou, z níž vychází. Chceme podtrhnout něco jiného: *sociální determinace poznávacího procesu není nikterak nutně totožná s vědomou falzifikací, s vědomou nepravdou, s vědomou kamufláží, s vědomým »falešným vědomím«*. Kdybychom tento předpoklad jen na chvíli připustili, celé dějiny sociologie se proměnil ve veletrh podvodů a lží, v tragikomické trhovisko, kde devět desetin sociologů prodává zboží pochybné kvality a platí falešnými mincemi. Koncept »*falešného vědomí*« takto také původně vůbec pojat nebyl. Neobsahoval nic více a nic méně než požadavek, aby obsahy lidského vědomí, včetně »*mlhavých výtvorů v mozcích lidí*«, byly vztaženy k »materiálnímu životnímu procesu«, tedy k oblasti lidských aktivit, potřeb a zájmů. Protože se však člověk z těchto aktivit, zájmů a potřeb nemůže nikterak vyvázat, produkuje nutně takové vidění světa, které jim více či méně odpovídá. To ale jinými slovy znamená, že v určitém prostoru a času, v určité sociální pozici nemohu »produkovat« jiné ideje, než jaké produkuji, nemohu, jsa jakobínem, dělat, ale ani psát Francouzskou revoluci jako aristokrat a ovšem ani naopak.

Lze oprávněně položit dvě otázky: Neznačená takové pojetí »produkce idejí« absolutní determinismus, který vyvazuje »poznávací subjekt« z *mravní odpovědnosti*? Neznačená takové pojetí rovnocennost různých poznávacích perspektiv (protože jsou přece stejně »nutné«) a tedy i rovnocennost poznávacích efektů, identickou validitu sdělovaných poznatků a tedy vlastně *absolutní kulturní* (či chcete-li kognitivní) *relativismus*?

Nejsnazší odpovědí je odkaz na existenci nějakého třetího, sociálně i noeticky nadřazeného postoje, který zaručuje »jedině správnou« a »jedině vědeckou« poznávací optiku, protože vyjadřuje »nejprogresivnější aktivity«, »nejhumánnější potřeby« a »nejvšednější zájmy«. Tím by ipso facto tato optika byla jako-by vyvázána z partikularismu všech ostatních poznávacích perspektiv. Drobnou slabinou tohoto jinak kupodivu značně běžného postoje, který není privilegovanou pozicí doktrinárního marxismu, je mnohokrát rozpoznáný *fakt nezpůsobilosti vztáhnout na sebe sama vlastní premisy*, učinit sebe sama objektem poznávací i mravní reflexe. Tento postoj sám je totiž absolutizací významu našeho biologicky limitovaného, dočasného pobývání na tomto světě, povýšeného na inkorporaci absolutní pravdy a emanaci nejzazších výšin lidského ducha. Zanedbává prostý, historii nesčíslněkrát prověřený fakt, že náš příspěvek je v toku dějin více než omezený a že to, co dnes snad pokládáme za smysluplný předmět sporu, zápasu, boje, usilování a dosahování, bude za sto let v mnoha ohledech ne-li přímo směšné, tedy rozhodně málo pochopitelné.

Druhým znakem tohoto postoje je *nezpůsobilost distinktivního a diferencujícího myšlení*: na jedné straně zde stojí »jediný adekvátní výklad světa«, na druhé straně všechno ostatní. Sociologie se pak dělí na strukturalistickou a nestrukturalistickou, funkcionalistickou a nefuncionalistickou, marxistickou a nemarxistickou atd. ad libitum. Jde o krajní podobu dvouhodnotového myšlení, pro něž je každá odlišná koncepce mechanicky shrnuta do *reziduální kategorie*.

Konečně třetím rysem je výrazný antropocentrismus či *sociocentrismus*: předmětem zájmu přestávají být koncepce jako objektivizované vědění, ale stávají se jím lidé, kteří koncepce tvoří, případně sociální skupiny, které se »za nimi« skrývají. I když takový přístup je ve společenských vědách do jisté míry oprávněný, je vždycky provázen nebezpečím, že otázka »*kdo sděluje*« bude nakonec nadřazena otázce »*co je sdělováno*«. Jinými slovy – velice snadno se může proměnit v apriorní diskvalifikaci určité koncepce, je-li spojena s určitým jménem, národností, rasou nebo dokonce s regionem. Takový postup však přestává být byt jen elementární »socioanalýzou« a proměňuje se v prostou *etiketizační aktivitu*, jejíž principy snadno zvládne i zcela neinformovaný laik.

I kdybychom připustili, že takový ostře dvouhodnotový přístup je pragmatic-

ky funkční a že někdy dokonce nepostrádá jistou kognitivní hodnotu, zůstává nicméně nejasné, čeho se taková ostrá dichotomizace vlastně týká: týká se poznávací optiky, metodologie, pojmosloví, úhrnu sdělovaných informací či se vztahuje výhradně k sociální funkci, kterou určitá poznatková struktura plní? Diskvalifikuje určitá poznávací optika úplně všechno nebo jen něco? Nebo jsou odlišné poznávací optiky (pokud neprodukují pseudopoznatky vědomě nepravdivé nebo vědomě pragmaticky reinterpretované) reálně komplementární?

Odpověď kategoriicky na tyto otázky je těžko možné. Pohybujeme-li se však ve světě vědy, měli bychom respektovat dvě elementární direktivy:

1. *Rozlišuj poznávací optiku a objektivizované vědění!* Věda je sice lidským výtvorem a vyjádřením lidských potřeb i zájmů, je však především objektivizovaným poznáním, které je *depersonalizováno* a může tedy být ověřováno v různých kontextech, různými metodami a z různých poznávacích perspektiv. Různé poznávací optiky jako produkty sociální determinace jsou objektivně komplementární v tom smyslu, že jsou vyjádřením objektivně odlišných sociálních pozic a odlišné sociální situovanosti: tato objektivní komplementarita však nikterak neznačená rovnocennost validity sdělovaných informací. Poukazuje pouze na to, že z různých pozic je stejně tak dobře možné vidět různé aspekty sociální skutečnosti jako je nevidět. Toto vidění či nevidění však není nutně věcí vědomého produkování »falzifikovaného obrazu skutečnosti«. Právě proto, že existuje také tato nezaviněná »*sociální slepota*«, je žádoucí kombinovat vlastní optiku s optikou jinou jako komplementární.

2. *Nenahrazuj komunikaci eliminací!* Komunikační otevřenost je základním atributem každé vědy. Eliminace alternativ, dříve než jsou seriózně prozkoumány, případně eliminace možnosti vůbec jen alternativně uvažovat, vytváří ovzduší »absolutního vědění« a »absolutní pravdy«, ovzduší, jehož lze ovšem velice snadno dosáhnout »cestou absolutního konformismu« (Feyerabend, 1979, 145), který se s žádným poznáním příliš nesnáší. Vůbec nehodlám ignorovat v sociologii vědy dostatečně dobře popsany fenomén »*skupinové konformity*«, ani nemám iluzi o nějaké »bytostné snášenlivosti vědců«, spíše naopak. Je však v povaze samotného poznání a poznávání různá a odlišná stanoviska srovnávat, konfrontovat, ověřovat a především – vůbec je jen znát. Největším nebezpečím pak není ani tak zlá vůle, jako prostá ignorance, byť to byla ignorantia docta, která ve vědě hodně toho jména opravdu žádné místo nemá.

Princip komplementarity a princip tolerance

Běda vám, zákoníci a farizejové, sami nevcházíte a zabraňujete těm, kdo
chtějí vejít.
Matouš, 23, 13

Mezi lidmi ducha je nutno vyřizovat věci ducha jen duchovním způsobem.
Pravdy je možno šfít, ale není možno je vnucovat.
Stefan Zweig

Komplementární vidění jaksi atributivně předpokládá, že mohou existovat – synchronně či diachronně, reálně či potenciálně – odlišné přístupy k témuž problému, přístupy dokonce natolik odlišné, že vyvolávají intelektuální znepokojení v tom smyslu, jak věc vyjádřil P. Alexander:

»Obvykle býváme hluboce zneklidnění předpokladem, že bychom měli pokládat dva popisy téže situace za stejně nutné, takže naší první pohnutkou bude pokus ukázat, že jeden z nich je zbytečný (cit. podle Aleksejev, 1978, 184).

Aplikace komplementárního přístupu však vyžaduje, abychom vzájemný vztah dvou popisů (explanací apod.) neprohlásili bez pečlivého prozkoumání za absolutně kontradiktorní a tedy apriorně jeden z nich nevyloučili. Takový postup však vyžaduje *intelektuální toleranci*, protože – jak jsme viděli – v počáteční fázi se vztah obou popisů jako kontradiktorní nutně jeví, nemluvě o tom, že formy vyjádření bývají nezřídka absolutistické a z hlediska své potenciální explanační síly nadsazené. Popsaná situace se tak stává prototypovou situací: tolerance totiž vždycky předpokládá existenci něčeho, co se nám nelíbí nebo s čím nesouhlasíme, protože »nemám-li ve vztahu k něčemu žádné pocity, nemohu to ani tolerovat« (Cranston, 1967, 143). *Zásadně tolerantní postoj je tedy nutným předpokladem jakékoliv úvahy o možné komplementaritě.*

Nejde nám v této souvislosti o »toleranci obecně«, tedy o problém kdysi klasicky otevřený proslulým traktátem *Lockovým*, ale o konkrétní problém tolerance ve vědě, zejména v sociologii. Samozřejmě se okamžitě nabízí otázka, co tolerovat nelze a proč, *otázka hranic tolerance* a možných negativních důsledků tolerantních postojů, tedy otázka stejně tak stará jako sama idea tolerance. Tolerance není ovšem *autotelickou hodnotou*, není hodnotou »sama o sobě« a »sama v sobě«, je *hodnotou instrumentální*, takže je spíše oprávněné se nejprve ptát, čemu tolerance ve vědě vlastně slouží?

V zásadě dvěma věcem:

1. Pozitivně tomu, aby bylo možno formulovat co nejvíce různých, odlišných, ba protikladných názorů a hypotéz, jež by mohly být podrobovány soustavnému ověřování v procesu poznávání a v otevřené diskusi, která je jeho nutnou součástí.

2. »Negativně« tomu, aby nebyly apriorně a zejména mimovědeckými prostředky vylučovány názory, hypotézy a poznatky, které se z nějakých důvodů právě dnes nelíbí nebo s nimiž se z nějakých důvodů momentálně nesouhlasí.

Tolerance neznamena indiferentnost, ale naopak – zaujatost, hluboké přesvědčení, názorovou vyhraněnost a tedy diskusi a spor, nikoliv »nesouhlasné mlčení«. *Indiferentnost ve vědě* naopak znamená, že všichni dělají totéž a zhruba stejným způsobem, že se pohybují v rámci »přípustných hlavolamů«, o nichž se předem ví, že jsou v rámci daného paradigmatu řešitelné (srv. Kuhn, 1981, 77 an.). Pohyb v rámci »přípustných hlavolamů« ovšem žádnou toleranci nevyžaduje, protože sama »přípustnost« hlavolamu garantuje, že při jeho řešení nelze v principu nikterak narazit. Tolerance se však stává nezbytností, jestliže z tohoto uzavřeného kruhu vykročíme, jestliže klademe nové otázky a hledáme nová řešení. Sféra »přípustných hlavolamů« je však obvykle oblastí *institucionalizované vědy*, která má přirozený sklon k tomu, aby se sebestopetřovala spíše jako instituce než jako kognitivní aktivita. Pak vzniká riziko, že spor svou povahou intelektuální se nebude řešit »prostředky duchovními«, řečeno s Zweigem, ale prostředky institucionálními, tedy mimovědními.

Institucionální zásah do oblasti intelektuálních, kognitivních aktivit je vždycky co do svých budoucích důsledků ošidný: sociální dějiny vědy nabízejí v tomto ohledu dostatek více než přesvědčivých dokladů. Psychologickým podloží *institucionálního zásahu* je vždycky buď nadměrná sebestjistota nebo nadměrná nejistota. Falešné vědomí, o němž jsme mluvili, je totiž nejen zkresleným viděním světa, ale také zkresleným viděním sebe sama ve světě, je *falešným sebevědomím*. Na druhé straně může být intolerance výrazem nejistoty, podvědomého pocitu nedostatečnosti vlastních argumentů. Castellio se v 16. století právem ptá Kalvína: Proč nám zacpáváš ústa? Což jsi tak přesvědčen o chatrnosti své věci, tolik se bojíš, že bys prohrál? Ať tak či onak, s potencialitou intolerance nutno vždycky počítat i ve vědě právě proto, že věda nepůsobí v sociálním vakuu.

Zaujmout tolerantní postoj znamená samozřejmě také vědět, jaké meze a jaká rizika takový postoj předpokládá. Tolerantní postoj je vždycky vystaven *riziku*, že bude zneužit proti sobě samotnému, bude-li »tolerovat netolerovatelné« a vytvářet vlastně lahodné podmínky pro své nepřátele. Avšak témuž riziku jsou vystaveni i stoupenci postoje intolerantního, protože kde je záruka, že »lidé, kteří

si zvykli na intoleranci v jedné oblasti, se nestanou jejími oběťmi v oblasti jiné« (Fritzhand, 1982, 303)? Tolerantní postoj ve vědě je spojen s vědomím vysoké odpovědnosti za možné důsledky. Stejně jako by intolerance měla vědět, že její perspektivní důsledky jsou většinou více než pochybné, musí tolerantní orientace vědět, že bude zneužita vědeckými kramáři a podvodníky a zejména intolerantními fanatiky. *Tolerance ve vědě není tolerancí nepravdy, ale tolerancí všech způsobů jejího hledání včetně těch, které vyvolávají náš momentální nesouhlas a vzbuzují naši nelibost.*

Uvedli jsme sociobiologii jako příklad pokusu o implicitě komplementární přístup k dominantně kulturologické orientaci. Ve sporu o sociobiologii se plasticky ukázalo, jakou roli hraje tolerantní přístup a kde jsou jeho případné meze. Zcela bez ostychu byl formulován požadavek *zakázat všechny výzkumy, které by zjišťovaly genetickou determinaci intelektuálních schopností, protože »cokoliv se dozvíme o genetice lidského chování, může mít nějaké implikace pro společnost«* (Lewontin). Sociobiologové se brání, *že jde o »pokrytecký vigilan-tismus, který omezuje duch svobodného výzkumu a duch diskuse, jenž je pro zdravý intelektuální komunitu klíčový«* (Wilson). *Hic Rhodos, hic salta!*

Zaujetí tolerantního postoje je zřetelně psychologicky a intelektuálně náročnější i mravně závažnější než prosté »velké odmítnutí«, zejména děje-li se takové »odmítnutí« prostředky, za něž věda sama již odpovědnost opravdu nese. To však příliš připomíná středověkou praktiku, kdy kacíř byl odevzdán »světskému rameni spravedlnosti«, aby nebyla poskvrněna sama inkviziční instituce. Věda však nese odpovědnost vždycky sama za sebe a nemůže tuto odpovědnost »delegovat« na nikoho jiného, dokonce ani tehdy, když se sama zřekne své třebas relativní autonomie.

Proces poznání a falešná komplementarita

Doktor Oppenheimer je zřejmě šťasten, že nachází komplementaritu, kamkoliv pohlédne. Pak ale potřebujeme přesnější kritéria komplementarity, ... protože komplementární popisy se mohou stát nálepkou na pytlí, do něhož budeme strkat všechny naše neřešené problémy.

D. M. McKay

Rozhodně nehodláme tvrdit, že aplikace zobecněného principu komplementarity je panaceem, všelékem na všechny sociologické problémy, zejména pak že »řeší« multiparadigmatičnost sociologie v jejím synchronním i diachronním řezu. Zobecněný princip komplementarity je ohrožen stejným nebezpečím, na něž poukázal Lévi-Strauss v souvislosti se svými univerzitními studiemi:

»Tady jsem se naučil, že každý problém, vážný či nicotný, může být zlikvidován použitím vždy stejné metody, která spočívá v tom, že se dvě tradiční hlediska postaví proti sobě, že se první z nich podloží argumenty zdravého rozumu a druhým hlediskem je vyvráceno. Nakonec je oběma stejnou měrou dáno vale díky třetímu hledisku, které odhalí, že obě první vyjadřují dílčí pravdu a dovolí v nich ukázat pomocí všelijakých slovních kouzel vzájemně se doplňující aspekty jediné skutečnosti ... Tato cvičení dostávají rychle ráz zcela verbální, jsou založena na umění slovních hříček, které nahrazují myšlení« (Lévi-Strauss, 1966, 34).

Psychologická podstata falešné komplementarity je identická s psychologickou podstatou *pseudodialektiky*: nemohu-li jednoznačně rozhodnout mezi dvěma alternativami, mohu je prohlásit za »komplementární«, aniž prozkoumám, zda jsou splněny elementární podmínky pro takové prohlášení. Těmito podmínkami, jak řečeno, je to, že musí jít o dva pohledy na tentýž problém z odlišných poznávacích perspektiv či distancí, vyjádřený v odlišných pojmech (řečeno s Bohrem – »na základě vzájemně se vylučujících představ«, Bohr, 1961, 49) a umožňujících »ne-li vyčerpávající, tedy alespoň úplnější popis nové zkušenosti« (Bohr, 1958, 169). To znamená, že musí jít o pohledy, které jsou sice »protikladné«, současně však kompatibilní. Není-li *podmínka kompatibility* dodržena, jde zřejmě o falešnou komplementaritu.

Příkladem *porušení principu kompatibility* byl McKayův pokus, který kritizoval P. Alexander, kvalifikovat náboženský a vědecký popis skutečnosti jako komplementární. Podobně nebudeme pokládat rasově antropologický výklad sociální skutečnosti za komplementární s výklady radikálně psychologickými

atd. Platí obecná direktiva Alexandrova, že »komplementarita je vzájemný vztah, který může být predikován dvěma popisům jen s velkou opatrností, chceme-li se vyhnout všem nonsensům« (cit. podle Aleksejev, 1978, 184). S rizikem jistého zjednodušení lze formulovat tezi, že *pravděpodobnost možné komplementarity je tím menší, čím jsou problémy, o nichž se v protikladných koncepcích vypovídá, obecnější, univerzálnější a existenciálně důležitější*. Avšak prověřit tuto tezi, stejně tak jako prozkoumat reálnou komplementaritu již existujících přístupů k různým aspektům sociální skutečnosti, znamená zřít se komfortu elementární etiketizace a dát přednost dosti pracnému a co možná nezaopatřenému zkoumání toho, co se již o sociální skutečnosti vlastně ví.

Předvídání v sociologické teorii

Lidstvo miluje pohádky o štěstí: vytvořilo si jednu za sebou, jednu před sebou – aby mělo co oplakávat a na co se těšit – v tuto poslední se vžilo tak, že na ni pevně věří – a kdoví, není-li touto vírou podmíněno celé jeho živobytí?

J. S. Machar, Tristum vindobona

Většina badatelů v oblasti filozofie vědy se shoduje v tom, že prediktivní funkce, schopnost předvídat, je jednou z podstatných funkcí vědy, která ji jako vědu definuje. Nebo jinak, důrazněji řečeno: věda, která není schopna předvídat průběh událostí a procesů, které spadají do »sféry její kompetence«, není plnohodnotnou vědou. Tento předpoklad je odvozen z faktu, že *struktura vysvětlení* (a vysvětlení, explanace vědu definuje zcela nepochybně) je vlastně identická se *strukturou predikce*. Vysvětlit a předvídat určitý jev (stav či proces) je z logického hlediska vlastně totéž, rozdíl spočívá pouze v časových souřadnicích. Zatímco vysvětlovaný jev již nastal, jev předvídaný teprve nastane, avšak obojí »nastávání«, minulé i budoucí, je podřízeno témuž logickému schématu: na základě určitých zákonitostí či pravidelností a při splnění určitých specifických podmínek vysvětlovaný či předvídaný jev prostě nutně nastal nebo nastane. »Vědecké vysvětlení, predikce a postdikce mají všechny stejný logický charakter«, píše ve své klasické stati C. G. Hempel (1967). Michael Scriven však dodává, že tuto úvahu nelze obrátit: každá explanace je či může být predikcí, avšak ne každá predikce je vysvětlením, protože »zatímco vysvětlení události musí být více než popis, který ji identifikuje, předpověď je tím, čím je, ať je jí dosaženo jakýmkoliv způsobem, prostě proto, že je udělána dříve než nastal jev, který předpovídá«.

Touto elementární úvahou, kterou lze zajisté korigovat a velmi podstatně rozšířit, chceme zdůvodnit, proč se budeme zabývat problémem *předvídání v sociologii jen a jen na úrovni sociologické teorie*. Předvídání sociálních jevů a procesů může být totiž provedeno »jakýmkoliv způsobem«, avšak předvídání, které spadá do kompetence sociologie jako vědy, musí mít tutéž logickou strukturu jako explanace, musí se opírat o explicitní či implicitní »zákonitosti« nebo

pravidelnosti sociálního chování a fungování sociálních systémů a o stanovení specifických podmínek, které musejí být splněny, aby predikovaný jev nastal. Tím není řečeno, že jiné druhy sociálního předvídání jsou »neplnohodnotné«: každé předvídání je plnohodnotné prostě jako předpověď budoucího běhu lidských věcí, avšak ne každé předvídání má status »vědecké predikce«. A dále – ne každá předpověď formulovaná v rámci institucionalizované (»normální«) vědy má povahu vědecké predikce, není-li splněna podmínka, že struktura předpovědi je formálně logicky identická se strukturou explanace. Avšak právě tato podmínka může být splněna jen na úrovni více či méně obecné teorie.

Tím zajisté na jedné straně okruh sociologických předpovědí podstatně zužujeme, vylučujeme-li z okruhu našeho uvažování predikce (předpovědi, věštby, prorocství), jež nejsou založeny na »obecných zákonech« a tvrzeních o výchozích podmínkách (Hempel, Oppenheimer), na druhé straně jej však současně podstatně rozšiřujeme tím, že můžeme ukázat potenciální či implicitní prediktivní rozměr (»prognostickou sílu« či potenci) sociologických teorií, které jsou predikcemi nutně právě proto, že jsou teoriemi. Smyslem našich následujících úvah je tedy ukázat, že jak tradiční, »klasická«, tak moderní, soudobá sociologie byla a je úhrnem sociologických předpovědí natolik, nakolik je úhrnem více či méně adekvátních explanací. Nejde nám tedy o to, kdy, kde, kdo, co a s jakým výsledným efektem v sociologii předpověděl (ačkoliv by to bylo téma svrchovaně zajímavé), ale o to, že kdykoliv a kdekoliv se sociologie pokusila překročit »pouhou« deskripci nebo »pouhou« konceptualizaci, nutně také rozevírala obrovský a nezřídka i rozkošný vějíř prognostických témat.

Lze pouze načrtnout, jak by asi mohla vypadat rekonstrukce sociologických teorií z hlediska jejich implicitní prognostické či prediktivní potence, protože úplný výklad by vyžadoval projít vlastně celé dějiny sociologie (diachronický řez pluralitou sociologických teorií) a rekapitulovat všechny reprezentativní koncepce soudobé sociologie (synchronní řez). Takový postup není sice metodologicky nikterak nesnadný, je však náročný tak říkajíc technicky a časově. V každém případě by jeho realizace smysluplně uživila jeden menší prognostický ústav, jemuž by ušetřila navíc mnoho energie a mnohá zklamání, neboť co chybí soudobým sociologickým prognózám a jejich konstruktérům nejvíce, je především zakotvení v sociologické teorii.

1. Předvídání v protosociologii a v klasické sociologii

Domnívat se, že určitý světový názor a pojetí života má samo o sobě převahu ve schopnosti předvídání, je omylem, jenž vyplývá z primitivní domýšlivosti a povrchnosti ... Dříve než vyslovovat soudy je třeba poznávat a pro poznání je třeba vědět vše, co je možné vědět.

Gramsci, Poznámky o Macchiavellim (1970)

Comte, tvůrce prvního »velkého systému«, dal sociologii do vínku známou devizu – *savoir pour prévoir*, ačkoliv prediktivní potence jeho systému příliš velká nebyla. Všechny velké systémy 19. století stály na poměrně jednoduchém a logicky korektním základu, který rekapituloval van Doren (1967) takto: vychází se z předpokladu, že existuje (nebo neexistuje) nějaký vzorec dějinného vývoje (zákonitost), který je (nebo není) poznatelný a který je (nebo není) také aktuálně znám.

Protosociologické koncepce a sociologické směry a teorie 19. a první poloviny 20. století pak lze bez obtíží klasifikovat nejprve podle toho, zda uznávají existenci takového vzorce či nikoliv, a poté podle toho, jaký směr vývoje »jejich vzorec« predikuje. Naprostá většina těchto koncepcí je historicistická v popperovském smyslu, protože existenci vzorce dějinného pohybu a jeho poznatelnost předpokládá. Jen málo starších autorů naopak odmítá připustit, že dějiny jsou podřízeny nějaké imanentní zákonitosti (Emerson, Burckhardt, Jaspers) nebo že tato eventuelní zákonitost je poznatelná (Croce, Mannheim, Collingwood a dnes ovšem Popper). Naprostá většina autorů se liší pouze v tom, že směr dějinného pohybu vidí jako *progres* (Augustin, Bacon, Pascal, osvícenci, Kant, Hegel, Buckle, Mill, Marx, Spencer), jako *regres* (Hesiodos, Ovidius, Rousseau) nebo jako *cyklus* (Platón, Aristoteles, Vico, Nietzsche, Spengler, Toynbee). Z hlediska našeho problému tedy jde o obecnou predikci globálního vývoje, která je založena na *postulátu poznání zákonitosti*. Sama obrovská mnohost poznáných a vyjevených dějinných zákonitostí, namnoze naprosto kontradiktorních, však nesvědčí o jejich přílišné »exaktnosti« či ověřenosti, nemluvě ani o tom, že většina z nich je velice obtížně falzifikovatelná: lze totiž jen obtížně uvést podmínky, které musí být splněny, aby se předpověď nenaplnila. Vysoká obecnost, globálnost a nezřídka dlouhodobost předpovědi vyvozené »z obecné dějinné zákonitosti« totiž umožňuje prohlásit jakýkoliv jev, událost či proces, který je s ní dokonce v evidentním rozporu, za nahodilou či dočasnou deviaci od vzorce, která bude korigována rozvojem poznání, techniky, zvýšenou »aktivitou subjektu«, růstem uvědomění, pracovním nadšením atd. ad libitum.

Naprostá většina těchto globálních predikcí je dnes mrtvá a spadá tedy jen do oblasti dějin sociologie a snad sociologie vědění. Ve všech se však nějakým způsobem projevují dva základní problémy, které budou trápit prognostiky a futurology budoucích desetiletí: *problém normativity předpovědi* a *problém »dialektiky« determinace a aktivity*, prognózy a plánu.

Poměrně detailní kritice podrobil tento způsob předvídání v sociologii *Karl Popper* (1974), který správně postřehl, že smyslem historicistní orientace mnoha velkých sociologických teorií minulosti, zejména ovšem marxismu, není zájem o dějiny, ale *zájem o budoucnost*: studium dějin má být prostředkem postižení a uchopení dějinné zákonitosti, vzorce dějin, dějinné nevyhnutelnosti a nutnosti a tedy – konec konců – i prostředkem řízení politické aktivity. Základní omyl tohoto způsobu předvídání shledává Popper v jeho globálnosti a nepodmíněnosti. Globální povaha předvídání (přesněji: globální povaha »dějinné nutnosti«, která zasahuje všechny sféry sociálního života) vynucuje ale také globálně orientovanou aktivitu, snahu měnit společnost celou, radikálně a hned. Přehlíží se skutečnost, že globální změna nutně vyvolává podstatně větší opozici než změna parciální a proto vede ve svých důsledcích k permanentnímu vylučování stále většího počtu nesouhlasících lidí, kteří »se nehodí« pro novou společnost: nevytváří se společnost pro muže a ženy, ale muži a ženy jsou »vychovávaní«, formováni a manipulováni k obrazu nové společnosti. A dále – globální změna vyvolává podstatně větší množství neplánovaných, nezáměrných efektů, vedlejších účinků, na něž musí ti, kdo globální změnu chtějí uskutečnit, reagovat plány dalších akcí. Neplánované efekty globální změny si tak vynucují permanentní improvizaci a »notorické neplánované plánování«.

Proti tradičnímu typu předvídání v sociologii staví tedy *Karl Popper* tezi, že z čistě logických důvodů budoucí vývoj nelze předvídat. Těmito čistě logickými důvody mu jsou premisy:

1. Průběh dějin je silně ovlivněn růstem poznání;

2. Růst poznání je pro budoucnost racionálně nepředvídatelný.

Z těchto premis plyne jednoduchý závěr, že průběh dějin nelze předvídat, rozhodně alespoň potud, pokud je ovlivněn růstem poznání. Nelze-li však předvídat globální společenský vývoj a tedy ani plánovat globální společenskou změnu, neznamená to ale nikterak úplnou bezbrannost člověka. Proti globálnímu předvídání je možno postavit podmíněné předvídání parciální, proti globální změně *sociální inženýrství*, proti změně lidí změnu institucí, proti předvídání »dějinného pohybu« alespoň pokus o předvídání nezamýšlených důsledků vědomých lidských činností.

Spor o možnost předvídání na globální, celospolečenské úrovni je tedy

sporem o možnost formulace *obecných zákonitostí společenského života*, které působí v dlouhé časové perspektivě a zasahují synchronně všechny podstatné stránky sociálního organismu. Tento spor je stále otevřený, protože – jak ještě uvidíme – přes všechny prokazatelné tendence k opuštění »mytologických« či »eschatologických« teorií univerzálního a nevyhnutelného pokroku se znovu a znovu objevují témata značně globální a velice univerzální, byť bez historické stafáže a verbální zátěže osvícenského pokrokářství.

2. Předvídání v soudobých sociologických teoriích

Žádný badatel není schopen odhalit všechny stránky přírodní nebo sociální skutečnosti a určit všechny závislé proměnné nějakého daného nezávislého faktoru ... Musí proto nechat jiné badatele, aby vedli svá studia v těch oblastech, jichž se sami nedotýkají.

K. Mushakoji

Legitimních pokračovatelů myšlenkového úsilí 19. století, které bylo vyjádřeno ve velkých systémech, není mnoho. Rozhodně sociálně nejvýznamnější a nejvlivnější z těchto směrů je *marxismus*, který se ovšem manifestuje v řadě diferencovaných podob, takže někteří autoři mluví právem spíše o »marxismech« než marxismu. Jiní rozlišují marxismus a kryptomarxismus, marxismus a neomarxismus (kam řadí raného Lukácse a Korsche, frankfurtskou školu a tzv. novou levici) atd. Pluralita marxismů je ovšem ve skutečnosti snadno převoditelná na dichotomii marxismus-leninismus jako ideologie bývalých socialistických zemí a na »marxizující tendence« a »marxistické inspirace«, které se stále znovu a znovu projevují v nejrůznějších západních koncepcích (např. v poslední době v tzv. radikální sociologii nebo jedné z variant feministické sociologie).

V soudobém »marxismu-leninismu« koexistovala donedávna dvě pojetí předvídání: 1. pojetí kontinuující klasickou marxistickou představu dějinné zákonitosti, která se projevuje střídáním společensko-ekonomických formací a která prý sice umožňuje dlouhodobou predikci společenského vývoje právě na této komplexní úrovni, nikoliv však na úrovni parciálních, konkrétních institucionálních forem a struktur budoucí společnosti a 2. pojetí rozvíjející systém prognostiky jako k budoucnosti obrácený komplement empirické sociologie.

První pojetí, vycházející z představy dějinné zákonitosti, dovedlo ad absurdum

dum klasický marxismus tím, že jeho pojmového a teoretického instrumentária použilo k důkazu, že »reálný socialismus« je nejen historicky nutný, ale především že je historicky progresivní. Celá koncepce »střídání sociálně-ekonomických formací« byla vulgarizována už ve Stalinově pojetí »společenských řádů« a všechny pokusy ji nějakým způsobem racionalizovat se nakonec ukázaly jako zcela neefektivní. Proti této koncepci totiž »pracovala« především sama sociálně-historická realita, sám dějinný pohyb, který své »vyústění« v »reálném socialismu« prostě nenašel.

Druhé pojetí bylo pokusem přenést na půdu reálného socialismu podněty, které vycházely ze západní futurologie. Protože pojem futurologie se jevil jako »ideologicky zatížený«, rozšířil se běžně neutrální pojem »prognostika«. Prognostické aktivity skrývaly v sobě velice silný kritický náboj a s oficiálním marxismem nakonec neměly téměř nic nebo dokonce vůbec nic společného.

V tradici velkých systémů 19. století pokračuje také svou cyklickou teorií Pitirim A. Sorokin (1962). Logická struktura této teorie nápadně připomíná Comtova proslulá tři stadia. Sorokinova teorie je »diagnózou« doby, je stanovením, v jakém vývojovém stadiu (ze tří možných: sensuálního, idealistického a integrálního) se daná společnost aktuálně nachází, a současně je *globální prognózou*, protože společnost se nemůže v budoucnu nacházet v žádném jiném stadiu, než jaké je předepsáno v Sorokinem objevené stadiální posloupnosti. Tato globální sociální dynamika je ovšem přes úctyhodný materiál v ní kumulovaný příliš spekulativní a jako nástroj efektivního předvídání se neosvědčila a osvědčit ani nemohla. Sorokin sám podlehl dobovému mýtu možné konvergence západního a komunistického civilizačního typu a v polovině 60. let předpověděl budoucí »smíšený sociokulturní typ«, v němž si oba reálné systémy navzájem budou vypůjčovat pozitivní charakteristiky a tak se vnitřně obohacovat a zbavovat svých specifických defektů.

Sorokin byl k cyklickému typu uvažování jakoby bytostně puzen, protože motiv cyklu rozvíjí nejen na úrovni globální, ale i parciální, zejména ve své *cyklické teorii revoluce* (1925). Sorokin je patrně první sociolog, který systematizoval do konzistentní podoby to, co se »tušilo« od dob Francouzské revoluce (například u Chateaubrianda), že totiž v zásadě každá revoluce prochází týmiž vývojovými fázemi a v tomto smyslu je její průběh zcela předvídatelný: každá revoluce končí »thermidorem«, v němž potlačí své vlastní radikály, podlehne mravnímu rozkladu, zkoncentruje moc atd. Tuto ideu rozvíjí později Crane Brinton (1938), který jednotlivá stadia tzv. úplného revolučního cyklu upřesňuje a specifikuje, a ovšem řada dalších autorů (např. Jaroslav Krejčíl, 1992).

Výraznou podobnost s velkými systémy si zachovává také *strukturální funkcionalismus* amerického typu, který se však od nich podstatně liší svou programovou »statičností«; vývojový element byl do strukturalismu vnesen až později a navíc poněkud neorganicky (viz Parsons 1970). Prognosticky relevantní momenty jsou obsaženy zejména v těchto jeho teoretických předpokladech:

1. Strukturální funkcionalismus je budován vlastně jako *teorie stabilizovaného sociálního systému*, který je ve stavu »dynamické rovnováhy«. Jestliže jsou obecně stanoveny univerzální podmínky, které musí být splněny, aby se jakýkoliv sociální systém v tomto stavu nacházel (tzn. jsou-li respektovány funkcionální imperativy a »nezbytnosti«), pak je možné na základě empirického popisu konkrétního systému určit, v jaké míře je stabilní a které jeho komponenty a jak jeho stabilitu narušují.

2. Protože je známo, které funkce musí být splněny, aby systém více či méně efektivně fungoval, je možné také určit, jakými institucionálními prostředky systém tyto funkce naplňuje a případně jaké »volí« *funkcionální alternativy* a predikovat také jejich efektivitu.

3. Ačkoliv idea, že lidské činnosti vyvolávají nezamýšlené efekty, je známa z filozofické literatury již od renesance, sociologicky byla přesně formulována až Mertonem jako *dichotomie manifestních a latentních funkcí* (srv. Merton 1968, v naší literatuře Keller 1992).

4. Týž autor je také tvůrcem známého rozlišení tzv. *sebesplňujících a sebe-destruujících proroctví*.

Francouzský strukturalismus reprezentovaný zejména Lévi-Straussem otevřel vlastně analogický problém jako strukturalismus parsonsovsko-mertonovský, ale na jiné úrovni. Americký strukturalismus se snažil konstruovat obecný model společnosti, který by platil pro každou společnost minulou, současnou i budoucí, francouzský strukturalismus se snažil rekonstruovat úlohu tzv. *antropologických konstant* v historickém vývoji a aktuálním sociálním jednání. Tyto antropologické konstanty působí jako *nevědomé*, hlubinné struktury a je nutno je identifikovat, abychom se v sociálním životě byli vůbec s to orientovat. Prediktivní funkce těchto rozvah pak spočívá v tom, že poukazuje na fenomén děsivě známý a stále znovu společenskými vědami zakrývaný nebo ignorovaný, že se totiž v dějinách »naprosto nutně«, chronicky opakují určité předvídatelné »vzorce« chování, které jsou prostě antropologicky konstantně »dány« a v tomto smyslu jsou tedy opravdu předvídatelné.

Téma antropologických konstant je téměř konstitutivním elementem *existencialistické filozofie a sociologie*, která se však ustavila poměrně nedávno. To, co mají lidé společného, není jejich přirozenost, ale jejich úděl, lidské, existenciální

postavení (condition), které je souhrnem omezení, v jejichž rámci se člověk může či nemůže pohybovat a v jejichž rámci může či nemůže, musí či nesmí volit. Těmito podmínkami jsou zejména a především *existenciální nezbytnosti* jako je nevyhnutelnost smrti, nezbytnost pracovat pro přežití, nutnost žít ve světě již obývaném jinými lidmi atd. Toto téma mezí, limitů, hranic není zatím dostatečně prognosticky exploatováno, ačkoliv je nacházíme ve směru dnes stejně módním (v tom lepším slova smyslu) jako byl druhdy existencialismus, totiž v *sociobiologii*. E. O. Wilson (1975, 1988) a jeho spolupracovníci poukazují na to, že člověk je ani ne tak biologicky (geneticky etc.) determinován, jako spíše limitován: určité aktivity a volby nemůže realizovat, protože narazí naprosto nutně na bariéru svých sociobiologických dispozic (v sociobiologické terminologii jde o tzv. epigenetická pravidla).

Vlastně totéž téma rozvíjel v jiném kontextu zmíněný již *Popper*, který vytýká historicismu, že není způsobilý formulovat své »zákony« v negativní podobě, totiž ve formě známé z fyziky (např. zákon zachování energie ve formuli Nesestrojís perpetuum mobile, zákon entropie ve formuli Neexistuje stroj výkonný na 100 % apod.). A přece takové »limitativní zákonitosti« velké prediktivní síly lze i v sociálních vědách formulovat. Například: Platónův zákon revoluce (nemůžeš provést revoluci, jestliže vládnoucí třída není oslabena vnitřním rozkoem nebo porážkou ve válce), zákon korupce lorda Actona (nemůžeš dát člověku moc nad jinými, aniž bys ho uvedl do pokušení ji zneužít: pokušení roste přímo úměrně s rozsahem přidělené moci a málokdo je schopen mu odolat) atd., atp.

V radikální opozici vůči existencialisticky laděným úvahám o lidské odpovědnosti a volbě se formoval *skinnerovský behaviorismus*, který je ve 20. století jedinou známou sociální a psychologickou verzí laplaceovského absolutního determinismu. Člověk je absolutně determinován svou genetickou dispozicí a předchozí sociální zkušeností (sociálním učením): při dostatečném množství informací o obou těchto determinantách bychom byli schopni absolutně predikovat každé lidské chování. B. F. Skinner (1972) odvodil z této teoretické premisy zcela logicky konsekvtně i závěr – člověk takto »určený« se nachází »beyond freedom and dignity«, je de facto vyvázán z mravní odpovědnosti za své činy, protože jeho »volby« a jeho »rozhodování« jsou čirou iluzí, která vyplývá jen a jen z nedostatku informací. Přes jistou – připusťme – mravní odpudivost takového stanoviska nelze popřít, že jde o velice produktivní způsob konstrukce teorie. Dokazuje to ostatně i *Homansův pokus o výstavbu tzv. obecné teorie chování*, která na Skinnerův »zoomorfismus« (termín Bertalanffyho) přímo navazuje. G. C. Homans (1967) formuloval pomocí několika elemen-

tárních pojmů (činnost, sentiment, interakce, norma, odměna, trest a frekvence) řadu tvrzení, která tvoří základ deduktivního systému, v jehož rámci lze odvozovat další tvrzení a v úhrnu pak vysvětlit celý komplex základních typů lidského sociálního chování. Sociální chování samo je pojato jako *směna odměn a trestů* mezi zúčastněnými individui. Homanova teorie sice umožňuje vyvozovat poměrně velké množství tvrzení, která mají prediktivní sílu, je však sporné, do jaké míry jde o teorii sociologickou nikoliv v kompetenčním, ale věcném slova smyslu. Homans např. formuluje tvrzení »Čím častěji není ke škodě nějakého individua realizováno pravidlo distributivní spravedlnosti, tím pravděpodobněji se u něho projeví emocionální chování, které se označuje jako hněv«. Je jasné, že z tohoto tvrzení mohu odvodit předpověď o individuálním chování za předpokladu, že pravidlo distributivní spravedlnosti platné pro danou kolektivitu znám. Není však jasné, do jaké míry ji lze zobecnit na úroveň skupinového jednání. V každém případě je Homanova teorie alespoň z formálního hlediska brilantním příkladem pokusu o deduktivní systém, který téměř v čisté podobě naplňuje požadavek jednoty či identity explanace a predikce.

Homans sám začal svá studia nikoliv obecnou teorií chování, ale mikrosociologickou koncepcí »lidské skupiny«, která teoreticky završovala v 50. a 60. letech módní *mikrosociologický trend*. Kromě Homansovy *Lidské skupiny*, která obsahuje řadu tvrzení prediktivně silných (např. o nevyhnutelné hierarchizaci každé skupiny, o vztahu mezi frekvencí kontaktů a povahou emocionálních vztahů), mají prognostický význam i jiné mikrosociologické výzkumy a teorie, např. Balesova analýza sekvencí interakčních aktů, sociometrické výzkumy vztahů mezi akčními, interakčními a emocionálními strukturami v malých skupinách atd.

Je-li prognostická rekonstrukce skinnerovských, homansovských a mikrosociologických koncepcí poměrně snadná, je naopak dosti obtížné analogicky rekonstruovat *prognostický rozměr v teoretických koncepcích antipozitivistického ražení* jako je frankfurtská škola, konfliktualistická či tzv. radikální sociologie, nemluvě o tzv. interpretativním paradigmatu v soudobé sociologii (fenomenologická sociologie, etnometodologie). Nesnadnost je však dána spíše způsobem, jímž jsou tyto koncepce vyjádřeny, protože jejich »překlad« z jejich vlastního jazyka do jazyka jiných paradigmat nebo do běžného jazyka každodenní komunikace je zbavuje jejich specifčnosti. Věcně je ovšem nesporné, že např. dnes již klasická studie *Adornova* o autoritářské osobnosti nebo *Frommova* analýzy konformního, konzumního, destruktivního a altruistického chování mají nesporný prognostický význam především jako varující prognózy (srv. např. Fromm 1991).

Soudobá *interpretativní sociologie* poukazuje na význam rozlišení objektivní («dané», vnější) situace a způsobu, jímž je situace definována a interpretována sociálními aktéry, tedy konkrétními lidmi v každodenním životě. Pro sociologické předvídání má toto rozlišení význam zcela zásadní: lidé reagují na určité situace a stavy spíše podle toho, jak je sami definují, než podle toho, jak se tyto situace jeví vnějšímu pozorovateli, tedy »objektivně«. Avšak prognostika či futurologie usilující o exaktnost more geometrico prakticky vždy a všude vylučuje právě tuto stránku věci jako »subjektivní«, nepoddávající se »měření«, nekvantifikovatelnou, což je sice pochopitelné, ale rozhodně nikoliv věcně zdůvodněné. Interpretativisté právem zdůraznili význam jazyka jako základního prostředku interpretace situace, současně ale také jako základního předpokladu konstrukce jakékoliv prognózy: uvažovat o budoucnosti (a obecně o všem, co zde a nyní není aktuálně přítomno) je možné jen pomocí znakových systémů, které dávají možnost zastoupit reálné věci, lidi, procesy a události soustavou znaků. V zásadě je ovšem krajní interpretativismus vůči možnosti předvídání značně skeptický: každá sociální situace je podle něho do té míry unikátní a specifická, do té míry kontextuálně, tj. fyzicky, sociálně a jazykově podmíněná («indexikální»), že je nepravděpodobné předpokládat, že se může opakovat. Tím se ovšem znovu a poněkud jinak otevírá klasická dichotomie nomotetických a idiografických věd a obecně problém opakovatelnosti v sociálním životě. V jiné terminologii a se »systémovým« akcentem totéž vyjadřuje i Popper, který podtrhuje, že sociální systémy nejsou ani stacionární ani repetitivní, a proto je v zásadě jejich vývoj nepředvídatelný (podrobněji srv. Petrusek 1991).

Zbývá se konečně zmínit o tzv. *environmentální sociologii*, která je spolu se sociobiologií radikální reakcí na interpretativismus a »kulturologickou« orientaci v sociologii. Proti tzv. paradigmatu lidské výlučnosti (člověk je výjimečný druh, který je mimořádně adaptabilní díky způsobilosti vytvářet kulturu jako svou »druhou přírodu« atd.) staví »nové environmentální paradigma«, které naopak podtrhuje pevnou a trvalou vklíněnost člověka do přírody a jeho totální závislost na ní. Environmentální sociologie rozvíjí podněty varovných prognóz ekologických a dovádí je až do krajních sociologických důsledků se silně katastrofickými akcenty, které jsou sociálně naprosto oprávněné a funkční.

Podobně jako jsme načrtli prognostické potence obsažené v obecných sociologických teoriích bychom mohli zkoumat – a snad dokonce s větším efektem – také existující *teorie středního dosahu*, například *teorie deviantního chování*, sídelních struktur, masové kultury, životního způsobu, malých skupin atd. Mohli bychom provést jakýsi horizontální řez tematickou skladbou soudobé sociologie, což je ale téma vskutku samostatné a nad kompetenci jednoho autora.

3. Deset paradoxů úvah o budoucnosti

Paradoxy se v lidských dějinách neeliminují tím, že se jim protivíme, nebo tím, že je ignorujeme. Je třeba je vzít na vědomí a prodrat se jimi.
Georg Picht (1981)

V matematice a přírodních vědách se již dávno na paradoxy nepohlíží jako na něco nenáležitého, co k povaze vědy nepatří. Spíše naopak – obrovské úspěchy matematiky a fyziky jsou, jak říká Gardner, přímou výslednicí úsilí, jež bylo věnováno řešení klasických paradoxů. Společenské vědy se však o »své« paradoxy pramálo starají, snad z obavy, že by jejich vyjevování poškozovalo jejich stejně tak poněkud problematickou prestiž. Stačí však porozhlédnout se pozorněji po literatuře a budeme na paradoxy narážet doslova na každém kroku. Nejde ani tak o paradoxy »možných budoucností«, jako spíše o *paradoxy naší doby*, jež vztaženy ke vzdálenějším časovým horizontům dramatizují aktuální stav věcí. Vybral jsem některé z nich a jak se sluší pojmenoval podle autorů, jejichž četba mě k jejich formulaci inspirovala (ne však vždycky oni sami jsou jejich přímými tvůrci).

Paradoxem budeme velice pracovně a předběžně rozumět tvrzení, které je v nápadném rozporu s tím, v co věřit nám velí zdravý rozum, každodenní zkušenost, nabádavé články v populárních časopisech či dokonce zdánlivě nezvratné vědecké poznatky, jsou-li vytrženy z kontextu. Půjde tedy o *výpovědi nesamozřejmé*, poněkud neočekávané a v každém případě vzbuzující údiv – alespoň u toho, kdo se s nimi setkává poprvé. Ačkoliv paradox má být vyjádřen ve formě brilantně vtípné, nesnažíme se o ostrovtip za každou cenu: některé z nich jsou totiž spíše smutné než rozveselující, ale to už je v povaze věci.

1. Gurevičův paradox: Čím nepředvídatelnější je svět, tím větší je potřeba předvídání.

Věštilo, předvídalo a prorokovalo se, pravda, vždycky. Avšak teprve naše doba vtiskla předvídání pečť vědecké aktivity, aby se svými prognózami vstoupila do hájemství, jež bývalo vyhrazeno bohům. Čím více se akceleroval vědecký, technický a společenský vývoj, tím intenzivnější se stala potřeba předvídat alespoň křivku tohoto akceleračního pohybu – a to tím spíše, že vývoj sám přinášel nejenom osvěcenci předvídaný lineární pokrok, ale také spoustu katastrof a pohrom, o nichž se jim ovšem ani nesnilo. Předvídalo se sice vždycky, ale prorokování a věštby se týkaly věcí *nesamozřejmých*, mimořádných a povětšinou toliko jednotlivých možných událostí či jejich důsledků, nikoliv však

2. Jovenelův paradox: Čím větší je materiální blahobyt, tím větší obavy z budoucnosti.

[62]

[63]

nout přírodní síly, ale sama o sobě nedává pražádné garance další existence lidského rodu (srv. Fourastié, Lorenz aj.).

4. Rousseauův paradox: *Rozvoj vědy a techniky neznamena nikterak nutně pokrok mravní a kulturní.*

Jestliže se již v 18. století akademie v Dijonu (1749) dokázala zeptat, zda pokrok věd a umění přispěl ke zkáze nebo zušlechtnění mravů, měly by tuto způsobilost prokázat i instituce moderních společností. Rousseauova odpověď na tuto otázku je jistě rozkošná, zjišťuje-li, že jednotlivé vědy vznikají z lidských vad: astronomie pochází z pověrčivosti, řečnictví z ctižádosti, hněvu a lichocení, geometrie z lakoty, fyzika ze zbytečné zvědavosti a ostatní vědy z lidské pýchy, etiku nevyjímaje. Novější autoři spíše než na lidské vady poukazují na vnitřní diverzitu pokroku – jednotlivé elementy sociálního života se nevyvíjejí rovnoměrně, takže technický pokrok může předstihovat pokrok sociální, mezi rozvojem vědy a techniky na jedné straně a kulturním a mravním pokrokem na straně druhé může existovat »mezera« či »proluka«, o níž věděl Marx i Ogburn. Jestliže však vývoj vědy a techniky příliš akceleroje a jestliže si dokonce vytváří svou autonomní »kulturu«, hrozí nebezpečí, že tato mezera nebude organicky zaplněna. Na to ostatně poukazuje

5. Bertalanffyho paradox: *Kolosální společenské struktury naší doby řídíme pomocí etických pojmů převzatých z nomádské společnosti, což je totéž, jako bychom řídili atomový reaktor technologií člověka z buše.*

Mluví-li se o potřebě, ba nutnosti »nové morálky«, pak by se mělo mít na mysli právě toto. Tradiční etika je individuální, není, jak zjišťuje Bertalanffy, vůbec ustavena *etika organizací a institucí*, které zůstávají mravně anonymní a tedy neodpovědné. Picht poukazuje na frapantní rozpor mezi mocí techniky a archaickými politickými řádami, které ji nemohou zvládat, ale pouze se jí podřizovat. Odtud pak plyne kategorický požadavek uvažovat nikoliv o tom, co je možné, ale o tom, co je nutné: *varianta budoucích možností není ani zdaleka tak bezbřehá, jak se na první pohled zdá, protože ze všech budoucích možností je kategorickou nutností důstojné přežít.* Proto právem konstatuje Peccei, že celý problém se redukuje na lidské kvality a na cesty jejich zdokonalování, protože jenom *rozvojem lidských kvalit* lze dosáhnout změny civilizace orientované výlučně na materiální hodnoty. Ale nové, ba spíše staronové skutečně lidské kvality nevznikají spontánně jako by-product vědeckého a technického pokroku a růstu materiálního blahobytu, spíše naopak – mohou být pouze výslednicí vědomého mravního usilování.

6. Commonerův paradox: *Čím efektivněji dosahujeme zamýšlených konkrétních cílů, tím větší neočekávané, nezamýšlené efekty produkujeme.*

Myšlenka, že člověk produkuje vedle zamýšlených výsledků také výsledky neočekávané, je – jak jsme uvedli – nikoliv nová, i když nepatří do repertoáru »antické klasiky«. Nové, co dodal Commoner, spočívá v akcentu na efektivitu dosahování zamýšlených cílů: čím efektivněji pereme saponáty, tím více znečišťujeme vody, čím efektivněji zkracujeme vzdálenost automobilem, tím více olova vyměšujeme atd. Nezamýšlený efekt se však většinou nachází mimo tu oblast, již se dotýkala naše plánovací aktivita, a proto je také většinou nepředvídatelný. Systémové myšlení, zdá se, je jedním z pomocných prostředků, protože se snaží překračovat příliš úzké rámce scientistním a technickým myšlením rozparcelované reality. Ale ani ono není panaceem – ostatně již proto, že mnohé závisí na tom, jak systém vymezujeme a co jsme schopni a ochotni zahrnout do jeho »relevantního či podstatného okolí« a co z něho prostě vyloučíme. Nezamýšlené efekty se nejnapadněji projeví v oblasti ekologické, ale to není ani zdaleka jejich jediná doména. Engels např. již dávno upozorňoval na to, že lidé se po revoluci probouzejí s kocovinou, zjišťujíce, že to, co z revoluce vyšlo, není to, co původně zamýšleli. Dobré úmysly při plánování sociálních změn zdaleka nestačí, protože mohou být velice snadno zvráceny právě neočekávanými a nepředpokládanými důsledky. Tyto důsledky jsou nadto tím nebezpečnější, čím méně jsou nápadné. Ostatně – jak dlouho trvalo, než si lidstvo vůbec jen uvědomilo rozsah ekologického ohrožení? A což teprve důsledky v oblasti kulturní a mravní, které v životě jedné či dvou generací nemusejí být pozorovány a pocítovány jako negativní vůbec, ba spíše naopak: mohou přece prima facie vyhlížet jako »osvobození«, »liberalizace«, »desalienace«. Picht právem poukazuje na *nebezpečí »pokojné katastrofy«*, kterou snad vůbec netušíme, ačkoliv bychom měli, katastrofy podobně tiché a plíživé jako je ekologické ohrožení, tedy katastrofy spojené s rozpadem kulturních a mravních hodnot, s onou durkheimovskou anomí, absencí zákona, pravidla a řádu. Říká se – snad právem, že pojem řádu je neomylným znamením každého konzervativce: ale ono nejde o jakýkoliv řád, a už vůbec ne o řád ve smyslu tupé a nesmyslné poslušnosti, ve smyslu prodejné konformity. Ossowski kdysi právem podtrhl, že vědecký pracovník je člověk, k jehož profesionálním povinnostem náleží *nepřítomnost hodnot, ohrožen nebezpečím plynoucím z technokratického diktátu a mravního relativismu*, platí Ossowského deviza pravděpodobně daleko obecněji.

7. Shawův paradox: *Čím více problémů jako své nepředvídané efekty produkuje věda, tím větší je obecná víra v možnosti vědy je řešit.*

Soudobý člověk jen velice nerad připouští, že se struktura jeho psychiky příliš neliší od psychiky svaté Jany z Arku a jejích středověkých vrstevníků. Tak jako Jana věřila ve své hlasy a ve své poslání, věří i moderní člověk v moudrost vědy a její neomezené možnosti, a to dokonce i tehdy, když jej věda sama upozornila více než výmluvně, že nikoliv všechno, co činí, je hodno obdivu. Snaha delegovat odpovědnost vědy na společenské systémy, v nichž věda funguje, je pocho-pitelná a do značné míry oprávněná, ale účinné prostředky, jak vyloučit všechny neblahé »postranní« efekty vědy a techniky, nalezeny zatím nebyly. Přesto však věříme, že věda si nějak poradí, nevíme sice »jak«, ale víme dozajista »že«. Tato víra je ovšem jednou z lidských nadějí, je něčím, co se vědeckému poznání samotnému poněkud vymyká. Kant v dopise Staundlinovi ze 4. května 1793 napsal, že cílem jeho života bylo nalézt odpověď na tři základní filozofické otázky – *co mohu vědět?, co jsem povinen učinit?, čeho se mohu nadít?* Hledání odpovědi na tyto otázky, jak patrně, nikterak nepozbylo na závažnosti a aktuálnosti. Avšak prostá a nereflektovaná víra v neomezené možnosti lidského ducha poznávat takovou odpověď není, rozhodně alespoň není odpověď úplnou. Mýtus všemocné vědy je totiž stejně tak mýtem jako každý jiný.

8. Bouldingův paradox: *Čím reálnější nebezpečí sebezničení nám hrozí, tím důrazněji toto nebezpečí vylučujeme z prognózy.*

V roce 1969 Kenneth Boulding konstatoval, že smysluplná prognóza musí nutně vyloučit atomovou válku, přelidnění, vyčerpání zdrojů a atrofii kreativity a lidské energie plynoucí z absence existenciální výzvy. Připusťme, že od té doby vzal nejprve *Římský klub* a poté nakonec i běžné vědomí průměrně informovaného občana na vědomí, že přelidnění a vyčerpání zdrojů je nutné do každé prognózy zakalkulovat alespoň jako *limitující faktor*. Co však nadále z prognóz vylučujeme, je všechno nespočitatelné, všechno neměřitelné, tedy konkrétně – lidské cíle, hodnoty, motivy, úzkosti, každodenní starosti, naděje, strach, štěstí, radost, vinu, sebeobětování, všechno, co je vyjádřeno v »kvalitativních« pojmech. Správně zdůrazňuje Jungk, že se nelze přece spokojit s tím, že ztotožníme všechno, co je lidské, s neurčitým a nepřesným a na tom setrváme. Odtud pokusy konstituovat »lidskou prognózu (human forecasting)«, která bude více než o komputerní myšlení opřena o výsledky humanistických věd – filozofie, antropologie, psychologie a sociologie, ale i – dodejme – krásné literatury, umění, psychiatrie a estetiky. Technický diktát počítače vede k redukci premís i obsahu prognózy přesně v intencích uvedené úvahy: ovládnutý počítač může

ve svých důsledcích znamenat ovládnuté, počítačem určené, ba zmanipulované, protože těžce redukované, myšlení. Představa programujících dětí je jen prima facie útešná a nadějná, protože nikdo zatím kloudně nedomyslel, jakou že vlastně mentalitou, kulturní dispozicí a mravní odpovědností bude tento »*homo programans*« vybaven. Tedy – opět jeden z příkladů nezamyšlených efektů, které bychom však tentokrát měli podrobit serióznímu prognostickému bádání, dokud je čas.

9. Blochův paradox: *Čím nižší je úroveň historického vědomí, tím nižší je také úroveň schopnosti předvídat cokoli v budoucnosti.*

Nejelementárnější prognostická metoda, extrapolace trendů, je založena na protažení minulých vývojových tendencí do budoucnosti a nikdo vážně nepochybuje o tom, že předpokladem konstrukce prognózy je znalost toho, co »bylo«. Reduktivní krok, který je však prognostice jaksi bytostně vlastní, spočívá v tom, že nemá co do činění s lidskými dějinami, ale s »tvrdými daty«. Dějiny jsou však mnohem, mnohem více než tvrdá data a historické vědomí je něco jiného než znalost několika orientačních bodů v minulých dějích. Spory o »smysl dějin«, o obsah tradic, o objektivitu historického poznání, o interpretaci historických faktů nejsou spory samoučelně akademické, jak se rádo říká. Zredukované nebo dokonce potlačené historické vědomí nemůže totiž vyprodukovat nic jiného než známý bonmot, že jediné poučení, které z dějin plyne, spočívá v tom, že se z nich nikdo nikdy nepoučil.

I nejprostší ohlédnutí do dějin nás však snadno přesvědčí, že historicky trvalé nejsou výsledky lidských reproduktivních činností, ať už byly jakkoliv technicky pozoruhodné, ale pouze a jediné *výsledky tvůrčího úsilí*, v němž člověk překračuje sebe sama jako biologickou či biosociální bytost, tedy výtvo-ry filozofické, literární, umělecké, vědecké a náboženské. Přesvědčí nás také o tom, že ve všech těchto výtvo-rech, ve všech filozofiích hodných toho jména, ve všech vyšších náboženstvích a ve všech vskutku uměleckých dílech, které prošly sítem času, jsou člověky nabízeny tytéž praktické rady, tytéž vyšší mravní normy a tatáž základní maxima, že totiž *nejvyšším lidským cílem je ovládnutí sebe sama, nepodléhání žádostivosti a touze po moci*. Ale přesvědčuje nás bohužel také o tom, že průměrná mravní úroveň člověka se příliš nezvyšila a že tedy nemáme prážádných důvodů se holedbat, že tzv. moderní civilizace jsou mravně vyšší než tzv. primitivní civilizace doby kamenné: »Civilizační proces spočívá na pokro-ku techniky, vědy a neosobní manipulaci prostřednictvím moci, ale nikoliv na nápravě mravnosti« (Toynbee, Ikeda). Není tedy nejmenších důvodů věřit, že se skokem ocitneme v pozemském ráji, ať už je nadán jakýmkoliv parametry.

10. Sztompkův paradox: Čím výraznější je institucionální začlenění experta, tím nižší je pravděpodobnost, že bude produkovat vědu nekompromitující prognózy.

Gramsci je jedním z autorů, který razantně prosazoval spojení předvídání s programem: jen v té míře, v níž je objektivní stránka předvídání spjata s nějakým programem, nabývá tato stránka na objektivitě. Gramsci tak ovšem podtrhuje specifikum sociologického předvídání, které nemůže nebrat v úvahu »vůli druhých lidí a její uplatnění« a abstrahovat od toho, že sám předvídající »má ve skutečnosti program, jehož triumf chce přivodit«. Tato volní či normativní komponenta předvídání však není totožná s vůlí, přáním a normativním řádem partikulární instituce, jejímž je předvídající zaměstnancem. Je poměrně snadné předpovědět budoucnost tak, jak je narysována v programu instituce, která prognózu zadává, je však pochybné, jaký smysl taková prognóza má mít. Z nedávné minulosti známe nemálo předpovědí, projektů, programů, plánů a prognóz, které se nesplnily, protože prý byly »příliš subjektivistické«, »voluntaristické« a eo ipso nerealistické. Mohly však být jiné, neměla-li plánující a programující instituce žádný korektiv v prognostické aktivitě, která by byla realizována mimo ni samu? Ale nejen to – tzv. decizní orgány nezřídka požadují nikoliv vědění, ale návod, nikoliv poznatky, ale doporučení. V totalitním systému se tomu říkalo »společenská použitelnost«, dnes se mluví o »pragmatickém postoji« – terminologie je sice odlišná, ale výsledek vyjde nastejno. Hlubší, zobecňující poznání je nahrazeno výzkumnými zprávami, z nichž se navíc předkládá dvoustránkový nebo jednodstavcový výtah. Pak ale bohužel platí Ossowského upozornění, že moc používá expertizu jako opilec lucerny, totiž nikoliv kvůli světlu.

Jazyk empirického výzkumu

Věda není o mnoho více než dobře užitý jazyk.
Étienne Condillac, Esej o původu lidského vědění, 1755

Sociologie je ze své rozhodně větší části jazyk užitý špatně.
Stanislav Andreski, Společenské vědy jako čarování, 1972

1. Problém jazyka v sociologii

Claude Gandelman mluví o filozofii jako o »činnosti, která produkuje znaky« (1982). Filozofie je jistě více než pouhá produkce znaků, ale nebyla by ničím, kdyby jako znaková soustava nebyla vyprodukována. Totéž ovšem platí o sociologii a o vědě každé. Zamýšlíme-li se tedy nad »jazykem sociologie«, pak nevolíme nějaký problém okrajový, nějakou módní sémantickou lahůdku, ale klíčový problém tvorby sociologie »jako vědy«, jako objektivizovaného poznání ve smyslu Popperově. Problém je to však pohřbchu u nás téměř nedotčený.

V roce 1955 vydali Lazarsfeld s Rosenbergem slavnou knihu *Jazyk sociálního výzkumu*. Nešlo v ní o metodologicko-sémantickou analýzu jazyka empirického výzkumu, jak by snad název naznačoval, ale spíše o razantní vyjádření teze, že *věda je jazyk*. To bylo ovšem zcela v intencích tehdy dominujícího novopozitivistického pohledu na věc. Pokud jde o vlastní jazyk sociologie, je v knize analyzován pouze jediný z relevantních problémů, totiž problém operacionálních definic či přesněji »jak se ve společenských vědách tvoří jednotky a proměnné« (Lazarsfeld, Rosenberg, 1965, 5). Od té doby se situace v sociologii ovšem zásadně změnila a problém jazyka byl pojat skutečně zcela jinak, než tomu bylo v této novopozitivistické verzi analýzy jazyka vědy. Vznikla nadto *sociologie jazyka* jako svébytná a dnes již značně rozvinutá disciplína, v rámci jazykovědy se konstitovala *sociolingvistika*, což všechno v úhrnu umožňuje, aby problém »jazyka sociologie« byl zformulován znovu a komplexněji.

Jazyk a společnost, pokud je vůbec můžeme analyticky rozlišit, vykazují jednu – kromě řady dalších – společnou vlastnost: všichni žijeme ve společnosti a více méně v ní umíme žít a všichni žijeme v jazyce a více méně jím umíme mluvit. Řečeno s *Noamem Chomským* a *Aaronem Cicourelem*, všichni disponujeme lingvistickou a interakční kompetencí: *každý jsme svým způsobem lingvistou a sociologem amatérem*, což však má nezřídka nedozírné důsledky pro lingvistiku i sociologii. Avšak právě proto, že žijeme ve společnosti a žijeme v jazyce, vzniká také známé riziko, že každá »srozumitelná« výpověď o společnosti nebo o jazyce může znít a obvykle zní jako banalita, jako »to, co každý ví«.

20. století je – z jistého hlediska – *stoletím »vědy o jazyce«*. V lingvistice samotné proběhl dramatický vývoj od různých verzí strukturalismu (školy pražská, kodaňská, americká, estonská) k obsahovým, funkcionálním, generativním a transformačním gramatikám (Chomsky), od prvních rozvinutých Saussurových úvah o sémantice (Jakobson má ovšem jistě pravdu, když říká, že základní sémantické kategorie znala důvěrně již středověká scholastika) přes obecnou sémantiku Korzybského, Hayakawy a Chase až k nedávné módě sémantické analýzy všeho možného – od divadla po plakáty. Ve *filozofii a logice* začíná Russell a poté Vídeňský kroužek klást otázky logické a tedy i jazykové výstavby vědy, objevuje se dílo Wittgensteinovo, v Anglii se ustavuje tzv. *analytická filozofie*, jejímž předmětem zájmu je – v jisté opozici vůči novopozitivistické analýze jazyka vědy – každodenní jazyk (ordinary language), frankfurtská škola koncipuje *neorétoriku*, vzniká moderní *hermeneutika* (Gadamer, Ricoeur) atd.

Není snad třeba zdůrazňovat, co pro vývoj moderní vědy znamenalo ustavení *kybernetiky* jako nové samostatné vědy. Wiener sám vymezil kybernetiku jako vědu o řízení (control) a sdělování (communication) v živých organismech a strojích. Pozornost, kterou Wiener věnoval vztahům jazyka a jiných dimenzí sociální skutečnosti, byla vskutku mimořádná (srv. Wiener, 1963). Obecná teorie komunikace, informace a řízení je dnes oblastí, jejíž aplikační sféra je značná. A mohli bychom pokračovat dále – například *moderní genetikou*, která je z určitého hlediska zase analýzou jazyka, v tomto případě analýzou genetického kódu: »Nejvýznamnějším výsledkem soudobé biologie je vznik představy, že je možné převést genetiku na formální popis jevů v jazykových termínech« (Nalimov, 1979, 196).

V *sociologii* nabyl zájem o jazyk na skutečné intenzitě až ve 40. a 50. letech, kdy se objevují například práce Lévi-Strausse, který našel svůj nejvýznamnější metodologický impuls ve – fonologii! Lévi-Strauss šel dokonce tak daleko, že prohlásil: »V průběhu jednoho či dvou století pokládaly humanistické a spo-

lečenské vědy svět exaktních a přírodních věd za ráj, do něhož nikdy nebudou smět vstoupit. Avšak právě jazykověda dokázala otevřít jakási malá dvířka, která tyto světy spojují« (Lévi-Strauss, 1970, 132). Byl tak nalezen jiný než fyzikalistický nebo organismický *model výstavby společenských věd* jako věd exaktních, a to právě v lingvistice. Ve Francii jazyk zůstává dominantou uvažování Lacanova, Foucaultova aj. Konečně v posledních letech se výrazně osamostatňuje sociologie jazyka a na krátký čas se stává dokonce stejně módní a stejně frekventovanou disciplínou jako byla předtím industriální sociologie a posléze mikrosociologie. Ale s analýzou jazyka jako sociálního fenoménu jsou samozřejmě úzce spjaty i tradičnější *sociologické disciplíny*, zejména sociologie propagandy, sociologie hromadných sdělovacích prostředků a sociologie politiky. Např. analýza totalitního »newspeaku« (srv. Orwell, 1991; Šimečka, 1991; Thom, 1987) je činnost prováděná na pomezí sociologie, politiky a jazykovědy.

Abychom mohli uvažovat o jazyce empirického výzkumu – a to je problém, který nás zde zajímá – musíme se ptát, co sociologie (nikoliv tedy lingvistika) o jazyce vlastně ví a jak to ví. Sociologické vědění o jazyce má tři základní úrovně:

1. Úroveň substantivní: Na této úrovni je předmětem sociologie jazyk jako sociální fenomén ve vztahu k jiným sociálním fenoménům. Prostřednictvím hlubšího porozumění jazyku chceme hlouběji porozumět společnosti, zatímco v sociolingvistice je vztah přesně opačný: prostřednictvím hlubší znalosti společnosti chceme lépe porozumět jazyku. Na této úrovni je ustavena *sociologie jazyka* jako samostatná vědní disciplína, jejímž předmětem je především přirozený jazyk, běžný, mluvený, hovorový jazyk aktérů sociálních situací.

2. Úroveň reflexivní: Na této úrovni je předmětem zájmu otázka, jak se o jazyku v jeho různých sociálních funkcích uvažuje, jak je reflektován v různých sociologických koncepcích. I když se sociologie jazyka konstituovala poměrně pozdě, jazyk jako sociální jev vstupoval od samotného počátku prakticky do všech sociologických teorií. Ostatně Durkheim jistě ne náhodou pokládá právě jazyk za sociální fakt par excellence pro jeho nadindividuálnost i schopnost vykonávat na jedince sociální tlak. Avšak v jednotlivých koncepcích je jazyku přisuzována odlišná váha, jazyk je jistě jinak pojat v marxismu (srv. Petr, 1977) než v novopozitivistické sociologii, jinak ve fenomenologické sociologii než v »kritické teorii« frankfurtské školy. Ale ve všech těchto koncepcích je přítomen, je analyzován, je respektován jako sociální jev prvořadě důležitosti. Prozkoumat tuto diferencovanou interpretaci jazyka jako sociálního jevu je úkol nad síly jedince, avšak úkol lákavý a závažný (srv. podrobněji Petrusek, 1988).

3. Úroveň metateoretická: Na této úrovni je předmětem zájmu *jazyk sociolo-*

gie samotné. Vycházíme z elementárního předpokladu, že sociologie jinak než jazykově dána není a být nemůže. Právě proto je možné a nutné jazyk sociologie (jedenak jako zvláštní případ jazyka vědy, jednak jako zvláštní případ přirozeného jazyka) učinit objektem samostatného studia.

Předmětem našeho zájmu v této studii bude právě tato třetí, metateoretická úroveň, protože právě v ní vidíme klíč k formulaci a zčásti i řešení zatím málo analyzovaných metodologických otázek moderní sociologie (jednou z mála výjimek je studie Simmons, Stehr, 1981).

2. Mnohost teorií a mnohost jazyků

Pohlédneme-li na problém historicky, vidíme na první pohled, že sociologii byla do vínku téměř od počátku vložena *pluralita jazyků*, v níž se zrcadlila mnohost směrů, jež sociologii charakterizovala tehdy stejně jako dnes. Pro tuto pluralitu směrů bylo donedávna příznačné, jak to kdysi přesně vyjádřil Merton, že šlo o směry logicky (protože ontologicky a metodologicky) kontradiktorní: každý jednotlivý směr byl založen na *jediném* dominantním explanačním principu, který vylučoval *via facti* explanační princip jiný. Naturalistické směry se vylučovaly s psychologismem, který sám stál nesmiřitelně vůči sociologismu (srv. Sorokin, 1936). Tyto systémy se ovšem lišily nejen »ontologií« a tedy i dominantním explanačním principem a metodologií, ale nutně také jazykem.

Lze se však právem ptát, zda skutečně šlo o *pluralitu* jazyků nebo pouze o *odlišnosti* v jazykovém vyjádření; všechny koncepce 19. století byly totiž převážně teoretické a byly tedy vyjadřovány v přirozeném, nikoliv formalizovaném jazyce. Odpověď na tuto otázku vyžaduje odpověď na otázku jinou, totiž na základě jakého principu můžeme prohlásit, že dvě znakové soustavy jsou samostatnými jazyky? Pro naše potřeby postačí, když budeme konstatovat, že *dvě znakové soustavy jsou samostatnými jazyky* tehdy, jestliže mezi nimi existuje *nutný vztah vzájemné interpretace* či *překlada*. Protože každý jazyk je systémem se dvěma základními složkami – složkou znaků (sémantika) a složkou pravidel jejich užití, tedy distribuce, transformace a generování (syntax), je i překlad z jednoho jazyka do druhého překladem jak *jednotlivých znaků*, tak i vztahů mezi nimi a v případě přirozených jazyků a konkrétních jazykových promluv i překladem kontextových a situačních »reálií« (viz podrobněji Lebedzinski, 1981).

Srovnáváme-li z tohoto hlediska jazyky jednotlivých teoretických soustav,

kteří jsou věcně protikladné, zjišťujeme, že termín »pluralita jazyků« je zde použit spíše metaforicky, že je nepochybnu nadsázkou. Teoretické koncepce jsou vyjadřovány v přirozených jazycích a liší se proto mezi sebou sémantikou, tj. 1. rozličností významů, jež jsou přisuzovány těmže pojmům (alienace u Marxe a ve frankfurtské škole, pojem dělba práce u Marxe, Durkheima a Parsonse), a 2. neologismy, jež nemají ekvivalent v jiné soustavě (společenskoekonomická formace v marxismu, katektická orientace u Parsonse, zobecněný druhý u Meada atd.). Neliší se však syntaxí a eventuálně jinými charakteristikami jazyka jako znakového systému (obecně: neliší se gramatikou). Rozdílnost sémantiky je však do té míry podstatná, že je oprávněné mluvit – byť právě jen metaforicky – o specifickém »jazyce« parsonsové, durkheimovské, tardovské, marxovské atd. sociologie. Každá sociologická tradice (srv. Nisbet, 1967; Collins, 1990) zakládá také určitou tradici jazykovou, soubor určitých jazykových vzorců, jazykových vyjádření a jazykových rituálů.

Podstatnou charakteristikou jazyka jednotlivých základních sociologických koncepcí či paradigmat je to, že jejich *klíčové pojmy mají »konceptuální charakter«* (termín Nalimovův), tzn. že »kódují« celou koncepci, vyjadřují její specifikum, takže jejich překlad do jazyka jiné koncepce je téměř nutně významově posunutý, je-li vůbec možný. V pojmech mechanické a organické solidarity je »kódována« téměř celá Durkheimova koncepce, přičemž netřeba být odborníkem, aby bylo jasné, že termíny jsou významově zásadně posunuty proti běžnému významu »organického« a »mechanického«, ale i proti – řekněme – tematicky analogické dvojici Tönniesově Gemeinschaft a Gesellschaft nebo Cooleyově a Burgessově dvojici primárních a sekundárních skupin.

Stačí nahlédnout do kteréhokoliv výkladového sociologického slovníku, aby bylo jasné, že velké sociologické systémy se skutečně liší a) rozdílností významů, jež jsou přisouzeny těmže termínům (znakům), čímž v úhrnu vzniká v *teoretickém jazyce sociologie* nutně *obrovská polysémie*, a b) prací s novotvory (například »folkways« u Sumnera, což se obvykle ani nepřekládá, sousloví »definice situace« u Thomase nebo »humanistický koeficient« u Znanieckého apod.).

Zvláštní a vědomý důraz na jazykovou odlišnost, ba výlučnost, má nadto významnou mimovědní či mimokognitivní funkci: »Specifické jazyky vědy plní ještě jednu funkci. Ukazuje se, že vybraná jemnost jazyka je formou vědeckého aristokratismu, že je znakem příslušnosti k určitému vědeckému klanu, podobně jako ve starém Rusku byl rozhovor vedený dobrou francouzštinou příznakem příslušnosti ke šlechtě« (Nalimov, 1979, 134). Nalimov poukazuje na dvě stránky věci – na diferenciaci mezi vědeckým a »nevědeckým« (obyčejným)

jazykem každodenní komunikace a na diferenciaci mezi jazyky »vědeckých klanů«, tedy směrů, škol a hnutí. *První typ* diferenciacie se dá názorně doložit na známém příkladu jazyka strukturálního funkcionalismu Parsonsova, který Mills (a před ním Black) přeložil do »plain English« (Mills, 1968, 27n), aby zjistil, do jaké míry je parsonsovska koncepce vědeckým činem, do jaké míry jazykovými prostředky zakrytou konfúzní koncepcí a do jaké míry prostě pouhou jazykovou konstrukcí, v níž ezoterický jazyk zamlžuje elementární banalitu celého sdělení. Mills dospěl ke známému, ale rozhodně nikoliv obecně sdílenému zjištění, že »v pojmech velké teorie nelze jasně formulovat žádný závažný problém« (tamtéž, 40).

Druhý typ diferenciacie lze demonstrovat na osudech etnometodologie. V roce 1975 napadl dosti nevybíravě Coser ve své prezidentské adrese etnometodologii za to, že se uzavřela do svého sektářského jazyka, že si zvolila vlastní a nesrozumitelný komunikační kód, nikoliv »otevřený vědecký slovník«. Takový ezoterický jazyk, pokračuje Coser, umožňuje vznik »partikularistických komunit Pravých věřících, protože ezoterický jazyk tvoří hranice a bariéry mezi věřícími a outsidersy a přesvědčuje věřící o tom, že jen oni mají speciální Pravdu« (Coser, 1975, 697). Je to případ, který Susane Langerová (1969) označila za stav, kdy »jazyk je techničtější než ideje, které má vyjádřit«, takže vzniká nebezpečí, že ezoterický jazyk bude pouze »kamuflovat triviálních myšlenek«. Případ etnometodologie není arciž ani první ani jediný. Ostatně etnometodologové sami na Coserova obvinění ze »sektářství« odpověděli, že tento způsob ustavování škol a směrů je zcela v duchu evropské a posléze i americké intelektuální tradice, Comte přece nezačal ničím jiným než sektou, na což pak navázali v obdobném stylu stejně tak Freud jako Marx, stejně tak Einstein jako Pavlov (Mehan, Wood, 1976). Ezoterické se stalo posléze exoterickým a charisma se prostě rutinizovalo ...

Problém *ezoteričnosti jazyka* poukazuje na vztah znaku a jeho uživatele, v našem případě na *vztah sociologické koncepce a veřejnosti*. Je znám případ vášnivého sporu ze sklonku 60. let mezi Adornem a Marcusem v té věci. Zatímco Marcuse volá, že »kritická teorie dnes musí být vyložena v co možná nejhrubší a nejjednodušší formě, aby bylo možné předat její radikální obsah«, Adorno naopak nechce, aby se jeho filozofie, jejímž ideálem je »pasivní nonkonformismus«, stala »variantou rudého citátníku, což postihlo Marcuseho« (podle Podgora, 1979, 147). Tím se dotýkáme pragmatické funkce jazykových znaků a eo ipso sociální funkce sociologických soustav. *Sociologické koncepce jsou tím jazykově srozumitelnější, čím jsou bližší »čisté ideologii«*; srozumitelnost sama ovšem nevypovídá nic ani o kráse jazyka (ideologické newspeaky jsou většinou

hnusné), ani o »pravdivosti« sdělení. Ezoteričnost jazyka sociologické koncepce naopak vzdaluje *bezprostřednímu* sociálnímu působení na širší vrstvy, ale – jak zjistil Mills v souvislosti s analýzou Parsonse – zvyšuje jejich ideologický potenciál.

Myšlenkové soustavy, které jsou do jisté míry nejasné, jsou vždycky intelektuálně atraktivnější než soustavy »absolutně srozumitelné« právě proto, že ponechávají »něco nedořečeného«, že umožňují variantní a alternativní interpretace. Proto je pro mnohé stále atraktivní Kirkegaard či Hegel, stále je diskutována fenomenologická filozofie, proto je pro mnohé atraktivní etymologická mystifikace Heideggerova či jazyková tajuplnost Adornova. Tím ovšem nevypovídáme nic o intelektuální hodnotě těchto a jiných koncepcí, konstatujeme pouze příčiny jejich možné i reálné psychologické přitažlivosti. Nalimov obecně zjišťuje, že »dobrá vědecká práce musí být napsána poněkud nesrozumitelně, protože pouze jistá nedořečenost umožňuje předávat jemné myšlenkové odstíny. Příliš srozumitelné práce vypadají infantilně« (Nalimov, 1979, 121).

Jakási primordiální pluralita jazyků, jež odráží pluralitu sociologických paradigmat v plynutí času, se promítá i do soudobé sociologie a znovu aktualizuje Kuhnovu otázku po »zralosti« či »dospělosti« vědy, která nedospěla do monoparadigmatického stadia a tedy i do fáze unifikace vlastního jazyka. Je sám fakt plurality paradigmat a jazyků průkazným příznakem nezralosti sociologie jako vědy?

Kuhn takto nepřímou otvírá dva pro sociologii relevantní problémy: 1. je fakt plurality paradigmat jevem ve společenských vědách pozitivním nebo negativním? a 2. je možné dosáhnout kumulativnosti poznání ve vědě, která je vnitřně diferencována paradigmaticky i jazykově?

Na první otázku odpovídáme v kapitole o principu komplementarity v sociologii, na druhou můžeme alespoň orientačně odpovědět negativně: úplně kumulativní charakter sociologie mít nemůže, protože předpokladem úplné kumulativnosti je také jistá **bazální jazyková jednota**. A právě té v sociologii zatím dosaženo nebylo.

Pokus, který provedli **novopozitivisté sdružení** ve Vídeňském kroužku, byl vlastně pokusem o vytvoření právě **takové bazální jazykové jednoty** v podobě »sjednocené vědy«, která by **operovala jakýmsi novým**, univerzálním vědeckým jazykem, odvozeným z jazyka fyziky. **Racionálním** jádrem tohoto pokusu bylo **rozlišení teoretických a observačních jazyků**, rozlišení, které v sociologii vyjadřovalo proces její radikální empirizace. Sociologie, která se ve 30. letech začíná sama definovat jako empirická věda, stojí poprvé před otázkou, *jak převést tradiční sociologické teoretické pojmy do »jazyka výzkumu«*. Radikální

empiricismus odpověděl zcela jednoznačně: pojmy, které nelze operacionalizovat, tedy přeložit do jazyka empirického výzkumu, je nutné vyloučit z vědy jako ryze »analytické konstrukty«, jimž nic v realitě neodpovídá. Tento krok měl být také řešením otázky oné primordiální plurality jazyků: všechny teorie měly být převedeny na společného jmenovatele operacionálního definování a co nad to jest, od zlého jest ...

3. Sociologický výzkum jako překladatelství

Radikální operacionalismus ztroskotal a ona primordiální pluralita nejen že nebyla odstraněna, ale byla naopak posílena tím, že kromě *interparadigmatické plurality* (tj. plurality, která je dána množstvím paralelních, synchronních nebo postupných, diachronních paradigmat) se vytvořil nový typ jazykové plurality – *pluralita intraparadigmatická*. V čem je její podstata?

Sociologie se nakonec vymanila z osidel radikálního empiricismu, který žádal buď zakotvení každé teorie ve zkušenosti, což je nemožné, nebo abdikaci na jakoukoliv teorii, což je nesmyslné (srv. Gellner, 1963). Nemohla se ovšem nikterak zbýt faktu, že je jako věda metodologicky navždy redefinována jako věda teoreticko-empirická. To znamená, že empirická data napříště již nepřejímá pouze v hotové podobě ze statistik, zpráv či hlášení jako víceméně ilustrační materiál, ale že si je sama vlastními metodami opatřuje, že za jejich validitu sama odpovídá a že odpovídá i za to, k čemu a jak jich bude využívat nejen ona sama, ale i její klienti – politické strany, podniky, vládní instituce, soukromé nadace atd. K tomuto zlomu došlo vlastně teprve před šedesáti lety, i když v minulém století lze zajisté názvuky empirické orientace zjistit třeba v díle Boothově, Le Playově, Durkheimově aj. Tyto názvuky však nikdo právem neinterpretoval jako redefinici – použijme opět termínu Kuhnova – základního badatelského metaparadigmatu: sociologie byla nadále vědou akademickou a její vstupy do empirické reality byly povýtce sváteční.

Sociologie jako teoreticko-empirická věda je dnes definována intraparadigmatickou pluralitou jazyků, jež měla v 30. letech podobu prosté dichotomie teoretického jazyka a jazyka observačního (»operacionalizovaného«), jež však má dnes v souvislosti se vstupem počítačů do empirického výzkumu podobu, která se dá přehledně shrnout asi takto:

P_z jazyk: přirozený jazyk komunikace se zadavatelem. Proměnou sociálních funkcí sociologie, která přestává být akademickou či jen akademickou vědou, se

mění i sféra mimovědní komunikace sociologa. Sociolog musí komunikovat s tím, kdo výzkum objednává a platí (zadavatel, klient).

T jazyk: teoretický jazyk sociologie jako vědy. Tento jazyk je sám základem interparadigmatické plurality (existuje více než jeden T jazyk); uvnitř téhož paradigmatu funguje jako jazyk, v němž je formulována výchozí teorie, hypotézy a v němž jsou interpretována empirická data.

T_h jazyk: teoretický jazyk hypotéz, který se liší od jazyka čisté teorie tím, že je na jedné straně bližší přirozenému jazyku (hypotézy jsou bližší »zdravému rozumu« než »čistá teorie«), ale na druhé straně je podřízen diktátu potenciálních »tvrdých dat«, jež v duchu scientisticky koncipované sociologie jediná mohou verifikovat hypotézu. Jazyk hypotéz je v tomto smyslu značně »hybridní«.

O jazyk: jazyk operacionalizačních procedur, přesněji jazyk, v němž jsou vyjádřeny operacionalizované hypotézy, jež mají být přímo verifikovány empirickým výzkumem. V podstatě jde o observační jazyk ve smyslu Carnapově.

P_j jazyk: přirozený jazyk komunikace s respondentem. V případě, že základní metodou sběru dat je dotazník, jde o jazyk dotazníku, v případě, že jde o rozhovor, jde o jazyk rozhovoru, který pak nutně zahrnuje i paralingvistické fenomény.

C jazyk: jazyk počítačových procedur (od computer).

S jazyk: matematicko-statisticky kondenzovaná informace, která »vyjde« z počítače. V podstatě jde o tabulky, grafy, diagramy, histogramy, korelační a jiné koeficienty, které jsou v následující fázi předmětem překladu do přirozeného jazyka.

T_i jazyk: teoretický jazyk interpretace dat, jež jsou vyjádřena v S jazyce. V této fázi není ještě »výstup« výzkumu vyjádřen ve »zcela« přirozeném jazyce, ale spíše v jazyce teoretickém.

P_z jazyk: přirozený jazyk výzkumné zprávy, tj. v podstatě opět jazyk komunikace se zadavatelem.

Zdá-li se čtenáři naše typologie jazyků vyspekulovaná, postačí odkázat ho na kterékoliv číslo *American Journal of Sociology* a v posledních letech i *American Sociological Review*. Prakticky každý text, ať vypovídá o rozvodovém chování v Irsku nebo sebevražednosti v *Paraguayi*, o nacionalismu nebo bariérách sociálního vzestupu, je strukturován i formálně tak, že jednotlivé »jazyky« lze zřetelně rozlišit.

Prostý výčet, který by se ještě komplikoval tím, že sociolog musí komunikovat se specialisty z jiných oborů, s matematikou, statistikou, atd., naznačuje, že máme vskutku co do činění s »babylónskými potížemi« (Nalimov, 1979). Zajisté nejde ve všech případech o »jazyky« sensu stricto (například difference uvnitř přirozeného jazyka jsou vskutku jen rozdíly v užití, nikoliv rozdíly mezi jazy-

ky), i tak je zjevné, že nutných překladových procedur je v průběhu empirického výzkumu *nejméně šest!* Konkrétně: překlad z jazyka zadavatele do jazyka teorie (tento krok může variovat podle povahy výzkumu), překlad z jazyka teorie do jazyka výzkumu (operacionalizace), překlad z jazyka primárních dat do jazyka počítačových procedur (kódování atd.), překlad z jazyka počítače do jazyka matematicko-statistického výstupu z počítače, překlad matematicko-statistického výstupu do jazyka teorie (interpretace) a překlad do přirozeného jazyka závěrečné zprávy. *Pravděpodobnost, že výchozí informace zůstane po tolikánásobném překladu nedotčena, že se provedenými překlady dosáhne pouze odhalení latentní informace, je nepatrná.* Jinými slovy – jazykový aspekt výstavby sociologie jako teoreticko-empirické vědy má podstatné důsledky nejen metodologické, ale i věcné: realita, která vstupuje do výzkumu, z něj vychází »nějak« změněna. Avšak jen část, dokonce jen menší část těchto změn je reflektována.

Intraparadigmatická pluralita je tedy podstatnou charakteristikou jazyka výzkumu. *V průběhu výzkumu dochází nutně k několikanásobnému překladu, což ovšem nemůže zůstat bez vlivu na »ontologickou« povahu výsledné informace.* Quod erat demonstrandum.

4. Přirozený jazyk a jazyk sociologie

Podívejme se stručně na některé dílčí aspekty tohoto problému. Základním východiskem všech sociologických analýz je *přirozený jazyk*, jazyk komunikace s respondentem, zadavatelem i mezi sociology, jazyk, který je bází teoretického jazyka, jazyka hypotéz i interpretačních procedur. Sociologie je – opakujeme – dána jazykově a jinak býti dána nemůže. Pociťuje proto na sobě nutně intervenci přirozeného jazyka, a to intervenci všech jeho podstatných charakteristik: jeho *univerzálnosti* (způsobivosti vyjádřit »všechno« v jazyce), *reflexivity* (způsobivosti vypovídat o sobě samém), *diferencovanosti* (místní, funkční, stylové) a jeho *nepravidelnosti*. Tuto nepravidelnost nazývá Gellner (1963) *polymorfismem přirozeného jazyka* a rozumí jím především polysémii. Polymorfismus přirozeného jazyka způsobuje, že přirozený jazyk je bohatší než jakýkoliv umělý jazyk (Nalimov, 1979, 69). Avšak co je pozitivem ve sféře každodenního života (a podstatná část přirozeného jazyka, rozhodně jeho hovorová komponenta, je meritorně vázána na každodennost, srv. Zemskaja, 1979), nemusí být nutně pozitivem ve sféře »jazyka vědy«.

Situace v sociologii je podstatně složitější než ve vědách nonsociálních. Pro ty existuje pouze problém vztahu přirozeného jazyka a jazyka vědy, pro sociologa však existuje navíc ještě *vztah jazyka sociologie a jazyka aktéra sociálních situací*. Sociologie jako teoretická věda se opírá o přirozený jazyk jako systém, který je »dán« (zde by bylo patrně vhodné použít klasického rozlišení *langue* a *parole*), zatímco sociologie jako empirická disciplína by se měla zabývat také tím, jak přirozeného jazyka *užívá* aktér, respondent, »člověk z ulice« (zde by bylo patrně vhodné užít Chomského rozlišení jazykové kompetence a jazykového výkonu, performance).

Zdůrazněme, že sociální skutečnost, kterou sociolog zkoumá, je »zvýznamněna« jazykovými akty členů společnosti nezávisle na sociologovi: *společnost nečeká, až bude interpretována*, ona je interpretována, tedy i jazykově vyjadřována a hodnocena v každodenní interakci členů společnosti. A tento fakt sociologie většinou důsledně a velkoryse ignoruje. Vypovídá pak o sociální realitě v duchu pokleslého durkheimovství jako o »věcech«, které nejsou nadány významy.

Je zřejmé, že v sociologii se musí nutně projevit »systémový« polymorfismus přirozeného jazyka spolu s polymorfismem, který vyplývá z konsituacní povahy jazykové komunikace (podrobněji srv. Rulfová, 1982). *Konsituací* se rozumí úhrn psychických, sociálních a paralingvistických faktorů, které v běžné komunikaci polymorfismus (tedy nejasnost, nepřesnost a dvojznačnost) zbavují negativ a dokonce jej zhodnocují. Etnometodologie věnovala tomuto problému značnou pozornost.

Při povrchním posuzování *teoretického jazyka sociologie* přežívají »rationalistické«, scientistické představy, jako by teoretický jazyk vědy byl budován vědomě tak, že vylučuje všechny »nedostatky« běžného jazyka, zejména jeho nepřesnost, definiční neurčitost, polysémii, metaforičnost atd. Sám jsem tomuto povrchnímu náhledu dosti naivně podlehl (srv. Petrušek, 1978). Má svůj počátek právě v novopozitivistické analýze vědy, která však není induktivní, ale deduktivní analýzou, která není deskriptí reálného jazyka vědy a procesu jeho tvorby, ale úhrnem normativních požadavků na to, jaký by jazyk vědy měl být.

Ve skutečnosti *má teoretický jazyk vědy (každé, nejen sociální!) mnohem více společného s běžným jazykem, než jsme ochotni připustit*. Teoretický jazyk operuje s řadou pojmů, jež nejsou vůbec přesně definovány. Ve fyzice je takovým pojmem např. pojem síly, v sociologii jsou to pojmy sociální změna, normální chování, sociální chování atd. Dále – teoretický jazyk operuje s řadou pojmů, jež nejsou vzájemně dostatečně rozlišeny (např. chování, jednání, činnost, aktivita), a s řadou pojmů, jež jsou bisémické či polysémické atd.

Zvláštní pozornost však zasluhuje *metaforičnost vědeckého jazyka*. Proti

naivní představě, že jazyk vědy je nemetaforický, stojí dnes již nejen lingvisty sdílený názor, že »věda se ve svých vrcholných teoretických polohách často již nemůže vyjadřovat jinak než metaforicky« (Pavelka, 1982, 32), že metafora plní ve vědě důležitou gnoseologickou funkci. Ostatně stačí nahlédnout do jazyka novodobé astronomie, kosmologie nebo »computer science«, abychom zjistili, že se tu vesele operuje pojmy jako »grupa«, »regrese«, »černá díra«, »blíží trpaslík«, »velký třesk«, »paměť počítače« atd., atd. Sociologové jsou však značně přecitlivělí na konstatování, že se vyjadřují metaforicky, ačkoliv jde o fenomén ve vědě univerzální a v *postmoderní sociologii* rozsáhle diskutovaný.

Pokud jde o funkci metafor v sociologii, nutno rozlišit dvě polohy, v nichž se sociologie jazykově aktualizuje: polohu »striktně vědeckou«, kde předpokládaným recipientem je odborník, a polohu popularizační a esejistickou (v Československu byl sociologický esej ovšem útvarem donedávna neznámým), kde potenciálním recipientem je »laik«. Zatímco v druhém případě plní metafora funkci přiblížení či »znázornění« složitěho problému, v prvním případě plní gnoseologické funkce a proto musí být takto pochopena.

Konstatovat existenci metafor není ovšem žádnou devalvací vědeckého textu. Například kdysi slavná Leninova definice třídy je metaforická v tom, že předpokládá rozdílnost »míst« v historicky určeném způsobu společenské výroby. Když tuto metaforickou povahu Leninovy definice, která »v důsledku stálého užívání přestala dojmem metafor působit«, konstatoval Stanislaw Ossowski, vyvolalo to u marxistických scientistů značné rozpaky (Ossowski, 1957, 13). Ve skutečnosti právě dešifrování a domýšlení metaforického vyjádření umožňuje klást si další otázky. Mluví-li se metaforicky o místě, pak se evidentně předpokládá představa nějakého prostoru. Prozkoumáme-li podrobněji kategorii »sociální prostor« v sociologické literatuře, zjistíme, že se používá ve dvou zcela odlišných významech:

1. ve významu *ekologicko-urbanistickém*, kdy se sociálním prostorem implikuje rozumí prostor »socializovaný«, lidmi osvojený, tedy část *reálného* prostoru;
2. ve významu *metaforickém*, kdy se sociálním prostorem rozumí něco zcela jiného, než je geometrický, topologický či fyzikální prostor. Mimo jakoukoliv pochybnost jde o vědecky funkční metaforu, která umožňuje vyjádřit diferencovanost sociálních pozic, směry sociálních pohybů, sociální vzestup, pád, bariéry atd. (což jsou ostatně zase všechno povětšinou metafor).

Sociologické teorie jsou vyjadřovány vždycky v určitém *národním jazyce* a jsou tímto jazykem do značné míry predeterminovány. Ve filosofii je to notoricky známo dokonce v aforistických podobách: bez dvou výrazů pro rozum (Verstand a Vernunft) by nebylo Kanta, Marxova myšlenka, že vědomí je

vědomé bytí, by nemohla vzniknout mimo jazykovou bázi němčiny (bewusstes Sein) atp. Jsou ale také známy problémy »přenosu« evropských, nanejvýš německých koncepcí do anglosaského prostředí: americká kuturní psychoanalýza je nemyslitelná bez německých emigrantů, stejně jako fenomenologická sociologie bez rakouského Alfreda Schütze atd. Ukazuje se tedy, že i v sociologii platí umírněná verze proslulé *Sapir-Whorfovy hypotézy*, která tvrdí, že 1. *jazyk jako lingvistický systém*, v němž jsme vychováni a v němž od dětství myslíme, *utváří náš způsob percepcce okolního světa* a 2. v důsledku rozdílnosti mezi jazykovými systémy, které jsou odrazem odlišných prostředí, *lidé myslící v těchto jazycích odlišně percipují svět* (podle Schaff, 1964, 99).

Bylo by možné uvádět řadu příkladů vzájemné nepřevoditelnosti či jen velmi přibližné převoditelnosti různých sociologických systémů a koncepcí z jednoho etnického jazyka do druhého. *Platí-li tedy Sapir-Whorfova hypotéza, musí být jazyk sociologie jejím nejčistším projevem.*

Je přirozené, že sociologické teorie, které jsou vyjádřeny v přirozeném jazyce, nesou s sebou všechnu zátěž přirozeného jazyka, zejména zátěž polymorfismu, který ve verbálních teoriích není žádným způsobem překonatelný.

5. Formalizace jako řešení?

Stále znovu se objevují pokusy zbavit sociologickou teorii této jazykové »příítěže« tím, že by byla vyjádřena v jiném, »tvrdším« než přirozeném jazyce, především tím, že by byla *formalizována*. Významným protagonistou tohoto usilování byl *Hubert Blalock jr.* (1969), který se k tradičním či klasickým sociologickým teoriím vyjadřuje velmi kriticky. Všimněme si jeho argumentace podrobněji a pokusme se zodpovědět otázku, zda lze polymorfismus z jazyka sociologie skutečně vyloučit *důslednou formalizací* sociologických teorií.

Ústřední Blalockova námitka vůči »klasickým«, *verbálně vyjádřeným teoriím* zní takto: nejde o teorie sensu stricto, protože nejde o úhrn systémově spojených propozic o vzájemných vztazích mezi proměnnými, nejde tedy o výpovědi o pravidelnostech či zákonitostech sociálního života. Jsou nanejvýš konceptuální schémata, která jsou sice nutnými, ale nepostačujícími předpoklady formulace skutečné teorie. Tato Blalockova výtka klasickým teoriím se opakuje dodnes (srv. Lenski, 1989).

Matematické vyjádření, jež má nedostatky verbálních teorií překonat, má podle Blalocka počínat »jednoduchými modely«. Ty jsou však právě pro svou jed-

noduchost nutně »totálně neadekvátním zrcadlem reálného světa«, jak přiznává Blalock sám. Přidávání dalších proměnných umožňuje komplikovat model a postupně dosahovat vyšší míry jeho »aproximace k sociální realitě«. Jde o postup, který se znovu opakoval např. v souvislosti se strukturálními modely v 70. a 80. letech, takže Blalockův postup je prototypický. Jeho představa je v podstatě »triadická«: od verbálních teorií, bez nichž se na počátku neobejdeme, k simultánním algebraickým rovnicím, které fixují »statické«, ale již formalizované teorie, a od nich k simultánním diferenciálním rovnicím, které jsou schopny postihovat vývojovou dynamiku.

První problém formalizovaných teorií však spočívá v tom, že pro ně plně platí *analogie se hrou v šachy*. Při hře v šachy jsou dány »kameny« a pravidla, přičemž se v průběhu hry nikdo neptá, čemu odpovídá v »realitě« střelec, čemu věž a čemu dáma. Realitou se stává sama šachová hra, která je »ontologicky soběstačná«. V podobném nebezpečí se nacházejí všechny formalizované teorie, protože i ony mohou nabýt podobné »ontologické soběstačnosti« a mohou se stát matematickým samoučelem.

Druhý problém formalizovaných teorií spočívá v tom, na co poukázal Bohnert v souvislosti s formální analýzou přirozených jazyků: formalizovaný jazyk je přesně definovaný, avšak bez ohledu na osobu a čas, tedy bez ohledu na reálnou komunikační situaci. V tomto bodě vstupuje do celé věci – jako element zásadní povahy – *kvalitativní rozdíl přírodních a humanitních věd*: v humanitních vědách úplná abstrakce od časoprostorových souřadnic prostě není možná. Tím nebudiž řečeno, že nejsou možné sociální teorie, které zachycují určité univerzální pravidelnosti a které tedy časoprostorové souřadnice výslovně nezahrnují. Avšak tyto teorie – ať verbální (Parsons jako prototyp) či formalizované (Simon jako prototyp) – jsou vždycky ohroženy buď nebezpečím ontologického znehodnocení, že jsou o ničem, nebo nebezpečím banality, že jsou o tom, co každý ví.

Třetím problémem formalizovaných teorií, který ovšem nevyplývá z povahy formalizačních procedur samotných, ale z povahy postoje vědce k nim, je *nebezpečí »matematizace hlouposti«* (Nalimov, 1979). U společenských věd je toto nebezpečí podtrženo tím, že matematizace a formalizace vůbec zdánlivě zvyšuje prestiž jednotlivých oborů v duchu proslulé, ale poněkud pochybné teze, že stupeň exaktnosti vědy je nutně a vždycky dán stupněm její matematizace (Bacon – Descartes – Kant – Marx). Někteří sociologové se ovšem oprávněně ptají, jak lze matematizovat či obecněji – kvantifikovat – jevy, které jsou svou povahou kvalitativní a nepřevoditelné na číselnou hodnotu nebo kvantitativní vztah? Jinými slovy – je stejně možné matematizovat hloupost jako hloupě matematizovat.

Upozornění na některé problémy formalizace *neznamená ovšem popření heuristických možností*, jež formalizační procedury poskytují. Pars pro toto uveďme, že např. Simon matematizací verbální teorie Homansovy objevil na bázi autonomních formálně logických procedur dalších asi 90 »skrytých« vztahů, které bylo možné smysluplně interpretovat a z nichž téměř polovina byla sociologicky relevantní.

Konečně není od věci připomenout, že každá formalizovaná teorie nakonec musí být stejně verbálně interpretována, má-li něco skutečně závažného o sociální skutečnosti vypovídat. Právě zde všechny analogie s nonsociálními vědami končí. Fyzikální či kosmologické teorie vyjádřené v matematickém jazyce nejen není nutno, ale někdy ani není možno verbálně interpretovat v obecně srozumitelné podobě. Každá verbální interpretace je pouze přibližná (srv. např. Hawkins, 1990). V sociologii je ale naopak verbální interpretace naprosto nutná.

I v tomto ohledu se »čistě« vědy (matematika, logika, teoretická fyzika apod.) a sociologie zásadně liší: v těchto vědách totiž nikdo nepředpokládá, že by jejich výsledky měly být v poslední instanci »obecně srozumitelné«, nikdo nepřekládá složitou soustavu matematických důkazů do »srozumitelné« podoby, do běžného jazyka každodenní komunikace. Ale totéž cum grano salis platí i o aplikovaných přírodních vědách, kde přece také nikdo nežádá, aby mu byl před vstupem do letadla předložen – nota bene ve srozumitelném jazyce – způsob, jímž byl proveden výpočet zakřivení křídla. Nikdo také nežádá, aby byl obecně srozumitelný způsob počítání nosnosti mostu, žádá se toliko výsledný efekt, který ověřuje správnost zvoleného postupu a provedených výpočetních operací: letadlo letí a most stojí. Ale právě tento způsob praktické verifikace nemá v sociologii, snad naštěstí, analogii.

Nezbytnost verbální interpretace formalizované teorie je tedy sama o sobě odpovědí na otázku, kterou jsme si položili: žádná formalizace nemůže vyloučit všechny obtíže, jež jsou spojeny s jazykovým vyjádřením teorie, rozuměj – vyjádřením v přirozeném etnickém jazyce. Tyto obtíže se vrací znovu a znovu, snad na jiné úrovni a v jiném kontextu, ale v úplnosti nemizí nikdy. Ale jde skutečně vždycky o obtíže? Netkví právě v těchto babylónských obtížích jedno z kouzel sociálních věd, které je činí dráždivě přitažlivými a zajímavými?

6. Rozdílnost lidí a paradigmat

Pluralita jazyků, teorií a paradigmat se nezřídka, v trochu zjednodušující optice, proměňuje v prostou dichotomii »humanistického« a »scientistického«, »interpretativistického« a »pozitivistického« přístupu k sociální realitě. Tato dichotomizace má kromě řady jiných příčin jeden hluboký, elementární důvod psychologický. Jsou jím odlišné psychické dispozice lidí, kteří se vědě a výzkumu věnují.

Odlišnost psychologických dispozic badatelů samotných je samozřejmě v rozporu s naléháním scientisticky orientovaných sociologů, aby si všichni sociologové osvojili jeden a týž jazyk, jeden a týž způsob fixace a prezentace empirických dat, jeden a týž způsob odvozování a dokazování. Takové naléhání však našťástí naráží, kromě meritorních výhrad, na nepřekonatelný psychologický zátaras: lidé jsou prostě různí, mají různé schopnosti a způsoblosti, takže k něčemu jsou přitahováni a něco odmítají. Psychologický zátaras mezi scientistickou a humanistickou orientací není dán ani nechutí ani neschopností, ba ani leností »humanistů« naučit se třeba formálně logickým procedurám, matematickým způsobům dokazování nebo statistickým postupům i méně běžným, než jaké jsou v empirickém výzkumu obvyklé. Víme ovšem, že »počítač dnes revolucionizoval všechny formy výzkumu«, takže hrozí aktuální nebezpečí, že »ignoranti-uživatelé počítačů budou produkovat nevalidní výsledky a ignoranti-čtenáři je budou nevalidně, špatně interpretovat« (Selvin, 1965, 264). Je skutečně pravda, jak konstatuje Selvin, že »sociolog, který zná pouze sociologickou statistiku, jež nevyžaduje více matematických znalostí, než tomu bylo v 16. století, bude stěžet na počítačovou revoluci adekvátně reagovat«. Právě počítače totiž údajně umožňují realizovat onen Blalockem sněný krok k matematicky formulovaným teoriím, které jsou dosti komplexní na to, aby byly realistické a netriviální. Zvládnutí matematického myšlení vskutku přináší »škody jen nepatrné«. Potud lze souhlasit s požadavkem nezbytnosti matematicko-statistického vzdělání sociologů, aniž akceptujeme vidinu sociologie plně matematizované.

Orientace na humanitní vědy však nesmí být ani útekem k svévolné »liberalizaci« vědy, nesmí znamenat proměnu sociologie v nezávazný verbální blábol, slovní hříčky a nekonečné výklady klasických textů ve stylu pokleslé hermeneutiky. Pivčević v polemice s fenomenologickými sociology pregnančně ukázal, že kritika »modelu přírodních věd«, kterou fenomenologové neustále vedou, je založena pohříchu na smíšení dvou zásadně odlišných věcí: jedna věc je ztotožnění společenských věd s fyzikálním modelem vědy jako »vědy vůbec«

(v tom jsou všechny kritiky oprávněné), druhá věc je ale nutnost respektování faktu, že věda je sférou lidské činnosti, která má některá poměrně přesná pravidla, která platí ve vědě univerzálně, tedy ve vědě každé. Ergo – ani realizace nějakého »kvalitativního modelu« společenské vědy není a nemůže být věcí pouhé intuice, nemůže být »hrou bez pravidel«.

Sociologie vyžaduje schopnost vidění »jak anekdotického, tak geometrického« (Lévi-Strauss), což se u jednoho individua přichází ovšem zřídka. Bude proto nutné se na ještě značně dlouhou dobu smířit s tím, že pohledy vážně studujících »humanistů« budou komplementární s pohledy »scientistů«, pokud obě strany budou dodržovat »pravidla hry« a budou ochotny k dorozumění. Že to nebude na bázi »sjednoceného jazyka fyziky«, je dnes již stejně tak zřejmé jako že to nebude na bázi ezoterického jazyka třeba etnometodologie. Vyhnout se potenciální trapné uniformitě vědy, v níž budou všichni psát totéž a všichni stejně, znamená respektovat i tento elementární psychologický fakt, fakt odlišnosti lidských dispozic.

Ostatně Charles Percy Snow již dávno ukázal, a nezdůvodněně, že moderní společnost vyprodukovala »dvě kultury« – kulturu humanistickou, reprezentovanou zejména spisovateli a společenskými vědci »tradiční orientace«, a kulturu »technickou«. Dialog mezi těmito »dvěma kulturami« je sice obtížný, ale právě vrcholní reprezentanti obou »kultur« ukázali, že v určitém bodě poznání se »tvrdá« přírodověda mění v »měkkou« filozofii a vice versa. Dobře vyložila celý problém Rumjancevová, která analyzovala v širokých kulturních i vědních kontextech »inženýrsko-matematický styl myšlení« jako »výraz určité vývojové etapy vědy«, nikoliv jako styl absolutně závazný a jedině možný (Rumjanceva, 1978).

7. Empirizace a operacionalizace

Řekli jsme, že zásadním zlomem v pojetí problému jazyka sociologie je *reflexe její empirizace*. Je sice pravda, že Engels, Le Play nebo Durkheim používali »empirických dat«, někdy dokonce získaných vlastním badatelským úsilím, pozorováním, rozhovorem, anketami atd. Je ale také pravda, že ani Engels, ani Le Play ani Durkheim nechápali empirizaci sociologie jako metodologický problém par excellence a už vůbec ne jako problém jazykového vyjádření. Empirizace se stala pro sociologii problémem skutečně teprve tehdy, když byla zformulována a obecně přijata direktiva operacionalizace jako závazná podmínka empirického výzkumu. Operacionalizace je – ať se to komu líbí či nikoliv

– v podstatě procedurou překladu pojmů z teoretického do observačního jazyka v Carnapově smyslu, i když nikoliv nutně Carnapovými procedurami (srv. Carnap, 1968). I když rigidní požadavek radikálního operacionalismu vyloučit z vědy všechny operacionálně nedefinovatelné termíny byl zčásti teoreticky a zčásti prostě via facti zamítnut, požadavek operacionalizovat každý termín, který figuruje v empirickém výzkumu, »najít jeho empirické krytí«, nelze nikdy obejít.

Je-li však operacionalizace jedním z podstatných kroků empirického výzkumu, a na tom se shodují všichni kompetentní autoři, pokud empirickým výzkumem rozumějí sběr, zpracování a vyhodnocení (interpretaci) »primární empirické informace«, vzniká klíčová otázka – jaká jsou vlastně *pravidla operacionalizační procedury*? Dovolíme si hned na počátku této části naší úvahy konstatovat, že žádná nebo alespoň ne dostatečně jednoznačná a dostatečně přísná pravidla nikdy stanovená nebyla. Důkaz tohoto tvrzení lze vést dvojím způsobem: 1. analýzou literatury, která o operacionalizaci vypovídá, a 2. analýzou výzkumné praxe, která s operacionalizací pracuje. Pokud jde o literaturu, lze bez obtíží zjistit, že explicitní pravidla operacionalizace v podobě »fázových kroků« navrhl kdysi Lazarsfeld, od něhož byla pak v mírných modifikacích přejímána přímo nebo zprostředkovaně. Podle Lazarsfelda (1970) se operacionalizační procedura člení do čtyř etap. V první etapě vychází výzkumník z *intuitivní představy* (imagery) o objektu, například o integritě komunity: lidé se v integrované komunitě mají rádi, často spolu komunikují, kooperují atd. Tuto intuitivní představu v druhé fázi podrobí *analytickému rozkladu* na elementy, například tak, že integritu pojme jako výsledek interakce lidí, jejich činností a norem, z čehož odvodí personální, kulturní a komunikativní dimenzi integrity. Pro takto analyticky rozložený objekt v třetí etapě hledá *empirické indikátory*, tj. fenomény, které jsou pozorovatelné (například frekvence konfliktů nebo naopak kooperativních aktů) nebo měřitelné (stupeň delikvence jako ukazatel narušení skupinových norem). V závěrečné etapě pak shrne empirické indikátory v celek, který Lazarsfeld sám nazývá *indexem*.

Lazarsfeldovo pojetí je v novější literatuře vyjadřováno terminologicky poněkud odlišně, mluví se o dekompozici objektu, o znacích a ukazatelích atd. (srv. Illner, Foret, 1980). Zásadnější rozdíl lze pak sledovat v tom, že na počátku operacionalizační procedury nestojí »imaginace« či intuice, ale *teoretická analýza objektu*, který je jazykově fixován nějakou obecnou kategorií, tedy vyjádřen v teoretickém jazyce, a jež ústí ve »vytváření ukazatelů, tj. v transformaci obecných, komplexních či bezprostředně nezjišťovatelných vlastností sociálních objektů do empirické polohy« (tamtéž, 63).

I když jde o rozdíl markantní a podstatný, zůstává nezodpovězena otázka, jak

probíhá operacionalizační procedura v případě, že pro danou problémovou oblast nedisponujeme žádnou rozvinutou teorií? Odkud se potom odvíjí operacionalizační řetězec? Zdá se, jako by sociologové neměli dosti odvahy k radikálnímu přiznání, že *na počátku pak nutně stojí reálná nebo zprostředkovaná* (tedy jazykově zprostředkovaná) *zkušenost* s objektem či problémem, tedy zkušenost, která je nějakým způsobem zakotvena v každodenním životě sociologa jako řadového člena společnosti. Tato *každodenní zkušenost* jako východisko empirického výzkumu však není obvykle jasně artikulována a mnohdy snad ani uvědomována. Dochází tak k onomu jevu, který kritikové »konvenční« (tedy analytické a pozitivistické) sociologie označují jako »zamlčení každodenního východiska každé sociologie« (srv. Douglas, 1973).

8. Pluralita operacionalních definic

Kdyby platil předpoklad, že operacionalizace je procedura s přesnými pravidly, pak by jednomu teoretickému pojmu musela odpovídat jedna operacionalní definice. Empirická výzkumná praxe to však evidentně vyvrací. Dochází naopak k jevu, který je dobře znám z překladatelské praxe. Týž text může být přeložen mnoha různými způsoby a za určitých podmínek se překlad mění v jazykovou výpověď, která je jen přibližně podobná jazykové výpovědi původní. Poučení, jež nám poskytuje *obecná teorie překladu*, jsou v tomto případě nezanedbatelná. Zde se rozlišují tři aspekty překladu – aspekt přesnosti, tedy přesný přenos obsahu originálu do druhého jazyka, aspekt správnosti, tedy správné jazykové vyjádření obsahu překladem, a konečně aspekt reality, tedy respektování mimojazykových okolností. Mají-li být operacionalní definice plnohodnotným překladem teoretických pojmů do observačního jazyka, musejí respektovat nejenom výchozí teoretický termín sám, ale celý komplex »mimojazykových okolností«, které v teoretickém termínu nemohou být přímo fixovány, ačkoliv v »kontextu reality« mohou být svrchovaně relevantní.

Někdy se právě těmito praktickými, konkrétními okolnostmi vysvětluje mnohost operacionalních definic téhož pojmu, které jakoby s různou intenzitou akcentují ten či onen aspekt v teoretickém pojmu obsažený. Tomu se ale nelze vyhnout. Zdůvodnění tohoto počínání však bývá více než pochybné. Důraz na ten či onen jednotlivý ukazatel, který pak předurčuje povahu celé operacionalní definice, bývá zdůvodňován dvěma způsoby:

1. *metodologicky*: daný aspekt je akcentován proto, že je technicky nejsnáze

uchopitelný, zatímco jiné jsou eliminovány proto, že pro jejich postižení nedisponujeme přiměřenými postupy. V tomto případě jde o známý »diktát metody«, kdy metoda, která je k dispozici, rozhoduje o volbě operacionální definice. Obvykle je nutné proplout mezi Scyllou validity dat a Charibdou ekonomické či jiné efektivity;

2. *potřebami vědeckého výzkumu*, povahou výzkumného úkolu. Ačkoliv tento postup obvykle nevyvolává námitek, je ve skutečnosti věcně podstatnější. Jestliže se zdůvodňuje důraz na určitý aspekt »potřebami výzkumu«, pak se nutně preferuje hledisko výzkumníka a nutně ignoruje hledisko »sociálního aktéra«. Co totiž zaručuje, že »hledisko výzkumného problému« je stejně relevantní nebo dokonce důležitější než hledisko toho, kdo je sám »součástí výzkumu«, protože je sociálním aktérem?

Pluralita operacionálních definic nebyla dosud podrobena dostatečnému zkoumání, nebyly vymezeny vztahy mezi různými operacionálními definicemi téhož pojmu, nanejvýš byla kladena a zčásti testována otázka jejich *vzájemné zastupitelnosti*. Zdá se, že operacionální definice téhož pojmu můžeme z hlediska vzájemných vztahů dělit takto:

1. *substitutivní definice*: jde o dvě nebo více operacionálních definic téhož pojmu, které se mohou vzájemně zastupovat, protože prokazatelně zjišťují totéž, avšak odlišnými způsoby a rozdíly mezi nimi jsou nepodstatné (či nevelké);

2. *alternativní definice*: dvě nebo více operacionálních definic, které se mohou vzájemně zastupovat, avšak liší se nejen ekonomickou efektivitou (snadností získání požadované informace), ale i validitou;

3. *komplementární definice*: dvě nebo více definic, které se vzájemně zastupovat nemohou, avšak doplňují se, protože zjišťují různé aspekty téhož jevu;

4. *kontradiktorní definice*: vzájemně se vylučující operacionální definice, které obvykle nedefinují též teoretický pojem, ale váží se pouze na též jazykový znak (nepravé komplementární definice).

Většina metodologů pokládá problém plurality operacionálních definic za problém primárně metodologický, v podstatě za zmíněný problém pravidel a adekvátnosti překladu. Avšak podle našeho soudu jde o otázku, která je primárně ontologická. Je totiž mimo pochybnost, že sociální realita je stejně jako »realita vůbec« svou podstatou, tedy ontologicky, nevyčerpatelná. Z toho ale plyne, že její *úplný empirický popis není možný* prostě proto, že zatímco realita je neomezená, jsou zásadně omezeny naše možnosti, naše poznávací kapacita.

Petr Kapica uvádí z oblasti fyzikálních jevů příklad: známe asi sto prvků schopných tvořit slitiny. Předpokládejme, že popis vlastností jednoho prvku nebo slitiny si vyžádá jednu stránku. Pak popis samotných prvků zabere sto stránek

a popis binárních slitin deset tisíc. Na popis trojných soustav potřebujeme milión stran, takže »studium a systematický popis trojných soustav je na hranici našich možností« (Kapica, 1982, 398). Žádný sociolog nicméně není ochoten připustit, že dosti elementární sociální interakce dvou osob by vyžádala popis třeba na deset stránek. Tyto »elementární deskripce« se prostě vyloučí jako sociologicky irelevantní a systémově se zkoumají soustavy o řádově tisících interagujících lidech metodami matematiky 16. století.

Jde ale ještě o něco jiného. Platí-li teze o »nevyčerpatelnosti reality« a omezenosti naší poznávací kapacity, pak taky platí, že každý popis reality je nutně redukován, a to podle těchto tří základních principů: 1. podle principu ekonomie myšlení, 2. podle principu významnosti (relevance) a 3. podle principu jazykového vyjádření (jazykové kondenzace informace). *Odtud a nikoliv z metodologie samotné pak plyne pluralita operacionálních definic*, absence rigidních pravidel a konečně nutnost interpretace a interpretativních procedur na samém počátku empirického výzkumu. Jak totiž jinak než na základě interpretace, teoretické rozvahy a generalizované každodenní zkušenosti lze rozhodnout, který aspekt »nevyčerpatelné reality« bude podroben empirickému výzkumu?

9. Operacionalismus, interpretativismus a princip adekvátnosti

Operacionalismus v sociologii byl podroben nejtvrďší kritice ze strany interpretativních sociologů. A přece jako by se protiklady přitahovaly, lze najít dokonce společný jmenovatel obou zdánlivě, ale i fakticky tak odlišných badatelských orientací.

Co má interpretativní orientace v sociologii společného s operacionalismem? Co je oním »společným jmenovatelem«? Nic více a nic méně než *odpor k »obecným pojmům«, které »nemají referenta«*. Pro operationalisty tyto pojmy nemají referenta v »empirické skutečnosti«, pro interpretativní sociology v »každodenním životě« aktéra sociálního bytí.

Bylo by více než zjednodušené, kdybychom na této podobnosti setrvali. Co však tato podobnost sugeruje více než nápadně, je požadavek »hygienicko-profylaktické« funkce *nějaké procedury*, která by omezovala možnost

1. manipulovat pojmy, jimž případně nic neodpovídá a jež jsou pouhými jazykovými konstrukty, tedy vyloučit ze sociologie čisté jazykové hry, a
2. reifikovat abstraktní pojmy, jež jsou sice komunikačně funkční, ale kterým

»ontologicky« nic neodpovídá ve smyslu empirické existence či evidence, tedy vyloučit ze sociologie tvorbu sociální pseudoreality.

Operacionalismus, který je zakotven v empirismu moderní přírodovědy, nalezl tuto hygienicko-profylaktickou proceduru v kladení otázek: *Co to je? Co tomu empiricky odpovídá? Jak se to měří? Kde se to dá pozorovat? Interpretativní sociologie*, pro niž je »svrchovanou realitou« realita každodenního života, ji nachází v otázkách: *Co tomu odpovídá v každodenním životě? Lze se s tím setkat v běžném životě? Vědí o tom normální, obyčejní lidé? Jak by to řekl člověk z ulice?* Je na první pohled zřejmé, že jde o dvě řady odlišných otázek, že jde o dvě odlišné procedury a o dvě odlišné »sociologie« či, chcete-li, o dvě odlišná paradigmaty, jak dělat »normální vědu«. Ale je také zřejmé, že obě řady otázek jsou stejně legitimní.

Interpretativní sociologie přichází nadto ještě s jednou metodologickou direktivou, která je právě z jazykového hlediska svrchovaně zajímavá, totiž s tzv. *postulátem či principem adekvátnosti*, který bývá formulován takto: každý termín modelu činnosti musí být konstruován tak, aby reálná činnost, která je podle tohoto modelu organizována, mohla být pochopena samotnou jednající osobou a jinými lidmi v pojmech každodenních interpretačních schémat (podle Filmer aj., 1978, 252). Jednodušeji a konkrétněji řečeno: každá sociologická výpověď musí být přeložena (nebo musí být alespoň přeložitelná) do každodenního jazyka sociálních aktérů tak, aby se ti aktéři, jichž se výpověď týká, v ní poznali. Závěrečná výzkumná zpráva musí být přeložitelná do jazyka pracovníků zkoumané skupiny či podniku a oni jediní jsou kompetentní říci, zda tato zpráva je či není adekvátní realitě, o níž vypovídá.

Tento požadavek je arci! velmi rigorózní a byl ostatně podroben kritice i uvnitř této interpretativní orientace samotné (srv. Giddens, 1976). Někteří autoři totiž namítají, že kdyby takový překlad byl skutečně úplně možný a smysluplný, pak by vlastně žádná věda nebyla ani možná ani nutná. Na to se ovšem obvykle replikuje tak, že společenské vědy jsou ve výjimečném postavení tím, že v realitě musejí odhalovat významy, které do ní již byly vloženy právě aktéry sociálních činností, kteří jediní jsou proto kompetentní posoudit, zda význam byl odhalen, dešifrován či dekodován adekvátně. *Winch* postulát adekvátnosti reinterpretuje do mírnější podoby, když požaduje, aby vědec sice používal »technických termínů«, ale aby je »logicky vázal« na pojmy srozumitelné aktérovi, tedy řádovému členu společnosti (1958). Princip adekvátnosti poukazuje na něco velmi podstatného: *záměna jazyka člena společnosti za jazyk profesionálního sociologa již sama o sobě skrývá nebezpečí záměny perspektivy člena společnosti a perspektivy sociologa*. Taková záměna je ovšem nepřijatelná.

Někdy se ve prospěch právě této záměny argumentuje tím, že aktér »sám neví, co chce«, že »aktér sám situaci nerozumí«, že »aktér se nevyzná sám v sobě« apod. Tím je sice otevřen relevantní sociálně psychologický problém, avšak postulát adekvátnosti tím nijak vyvrácen není: vždycky je přece možné pokusit se předložit aktérovi naši vlastní sociologickou interpretaci situace se žádostí, aby ji posoudil ze svého hlediska.

Jestliže je operacionalizace, jak jsme viděli, procedura, která obsahuje mnohá ontologická i metodologická úskalí, pak další procedura, totiž *přepis dat získaných dotazníkem* nebo rozhovorem *do podoby »strojově kódované informace«* věc ještě dále komplikuje. O co jde, ví každý rutinní praktik. Informace, která má v dotazníku již značně redukovanou podobu tvrzení, že »pocit bezpečnosti při přecházení vozovky je ani vyhovující ani nevyhovující« nebo že »v dohledné době nechystám úpravy bytu«, se mění v číselný znak. Problém zajisté nespočívá v tom, že dochází k tomuto přepisu, jde-li o údaje striktně kvantifikovatelné a smysluplně škálovatelné. Problém spočívá v tom, že *všechna data*, »tvrdá« i »měkká«, jsou převedena do téhož formalizovaného jazyka a pak se s nimi manipuluje tak, jako by šlo o data stejného druhu, typu a řádu.

10. Tvrdá a měkká data v počítači a v realitě

Podobně jako se rozlišují tvrdé a měkké jazyky, rozlišují se zcela běžně i tzv. *tvrdá a měkká data*. Zatímco princip rozlišení jazyků na tvrdé a měkké je poměrně jasný (viz Nalimov, 1979), je rozlišení sociologických dat na tvrdá a měkká provedeno pouze »intuitivně«, bez explicitního uvedení principu dělení: *tvrdými daty* jsou socioekonomické, sociálně demografické údaje, *měkkými daty* pak údaje o chování, vztazích a vědomí jednajících lidí (podle Illner, Foret, 1980, 322). Proti rozlišení samotnému nelze mít námitek, protože vskutku jde o dvě paralelní řady skutečností. Nesmíme ale podlehnout sugesci (nota bene právě *jazykové sugesci*), že tvrdá data jsou lepší, spolehlivější, validnější a reliabilnější, zatímco měkká data jsou podezřelá svou vágností, neurčitostí, a proto jsou ve výzkumu co nejméně žádoucí.

Zde je casus belli mezi dvěma dnes v sociologii koexistujícími paradigmaty, paradigmatem statistickým a interpretativním. Počítač vyžaduje tvrdý, ba podle Nalimova vůbec nejtvrdší jazyk, který však má vyjadřovat data měkká, polo-měkká, polotvrdá i tvrdá. Převodem, přepisem či překladem dat do téhož jazyka počítače se však všechna data volens nolens »ztvrdí«. Dojde tedy k tomu, co

pracovně nazveme »durifikací« (z lat. *durare* – činit tvrdým) nebo »lapidizací« (z lat. *lapis* – kámen) dat. *Proces durifikace či lapidizace* má v sociologii nedozírné důsledky, protože může dosti zásadně posunovat významy činností, aktů, zážitků atd., eventuálně je vůbec ze sféry empirického poznání vylučovat. Tvrdé datum »pohlaví: žena« je totiž evidentně něco zásadně jiného než měkké datum »žítí v konkrétní společnosti a v konkrétní situaci jako žena«. Nejen feministická sociologie o tom ví své. *Tvrdá data tvoří sociální pozadí toho, jak realitu žijeme, jak v ní jednáme, jak se v ní rozhodujeme, jaké vztahy v ní navazujeme, jak si uvědomujeme, co sami děláme a co dělají jiní, jak hodnotíme sebe a jiné, jak vnímáme, cítíme, prožíváme* všechna ta necitelně tvrdá sociální »data«, jichž se nemůžeme zbýt nebo jichž se naopak zbýt nechceme.

Jestliže si vstup počítače do sociologie vynutil lapidizací dat, tedy akt, který vůbec nebyl řádně gnoseologicky a ontologicky reflektován, pak to ovšem znamená, že vznikla také možnost manipulace s těmito daty uvnitř počítače, v tomto i jazykovém black-boxu, podle nějakého programu. Program sám je ovšem lidským výtvozem, a právě proto může být stejně tak dobře lidským výtvozem autentickým jako alienovaným. To znamená, že program může, ale nemusí respektovat původní povahu lapidizovaných dat, a může, ale nemusí s nimi manipulovat s ohledem na původní realitu, na niž se váží. Data do počítače vložená jsou spojována a rozpojována, jsou skládána v indexy a dekomponována do subznaků, jsou agregována do kohort a desagregována do subkategorií, tříděna a přetříděována atd., atd. Nezajímá nás teď statistická adekvátnost procedur ani matematická správnost, zajímá nás, *co se stalo s realitou, která, již tak zmrzačena lapidizační procedurou, je nyní natažena na Prokrustovo lože počítačových manipulací.*

Je třeba si uvědomit – a v tom je reálný smysl postulátu adekvátnosti, že *z počítače vyjde vždycky něco, co vypadá smysluplně.* Nemůže tomu být jinak, jestliže uvážíme, že na počátku jsou vždycky relativně normální výpovědi zcela normálních lidí, které jsou zpracovány na základě logicky korektního programu. Do počítače však byly většinou vloženy individuální výpovědi (to je nejčastější, i když nikoliv nutně jediný případ), ale z počítače vystupují výpovědi o věkových kohortách, o mobilitních drahách, o strukturální mobilitě, o příjmových kategoriích atd. Ale odpovídá ontologicky něco těmto konstruktům? Zdaleka netvrdím, že nikoliv, zdůrazňuji pouze, že si tuto otázku prostě neklademe, že si neuvědomujeme, co děláme s realitou »prvního řádu«, když ji jazykově ztvárníme a pak jazykově znásilníme několikanásobným překladem.

Používáme-li jiného jazyka než mateřského, máme přirozený korektiv adekvátnosti jeho užití v tom, jak na naše výpovědi reaguje »rodilý mluvčí«. Ale

kdo je tímto »rodilým mluvčím« v případě jazykových překladů, jež děláme v průběhu jednoho jediného výzkumného aktu? Kdo zde rozhodne, zda naše závěrečná výpověď vůbec o něčem reálném vypovídá nebo zda jde o výpovědi v nějakém novém jazyce, který je sice nápadně podobný tomu původnímu, ale není jím?

Ilustrativně uvedu, co je dnes již dosti obecně uznáno o *sociální mobilitě* (srv. Mach, Wesolowski, 1982). Obecně se přiznává, že neexistuje žádná teorie sociální mobility, teorie v pravém slova smyslu, která by tedy byla více než pojmovým schématem, jež má znamenitý počátek u Sorokina v roce 1927. Z toho ale vyplývá, že výzkumy mobility jsou koncipovány v podstatě jen na bázi zdravého rozumu, a to tím spíše, že existující koncepce sociální mobility nejsou dokonce vázány nijak koherentně ani na existující teorie sociální struktury. *Neplatí* tedy, že z existujících teorií sociální mobility (ty neexistují) nebo sociální struktury (ty nejsou s mobilitou konzistentně svázány) jsou odvozeny hypotézy pro výzkum mobility. Dále – výzkum mobility je důsledně založen na údajích o individuích a výpovědi o mobilitních procesech jsou agregované výpovědi o individuálních mobilitních drahách. Je lhostejné, jak jsou tyto výpovědi složité a jemné, podstatné je, že je nelze uvést do vztahu k žádné teorii sociální struktury, která o sociální struktuře předpokládá, že je více než suma »nějak uspořádaných« individuí. Ale co to tedy znamená jiného, než že se v mobilitních výzkumech nějak »čaruje«, aniž se důsledně klade otázka po ontologickém krytí vyčarovaných dat?

11. Interpretace dat a záhadný úsměv Mony Lisy

Základnímu překladu, s nímž se v sociologii pracuje, se od let běžně říká interpretace, což není zcela nepřesné, protože vskutku jde o činnost dosti podobnou procesu hledání konkrétního modelu pro formální znakový systém (Koršunov, Mantatov, 1974). *Ve skutečnosti, ve »výzkumné praxi« jde však o činnost zásadně jednodušší, totiž o rutinní »přečtení tabulek« a jejich prostý překlad do přirozeného jazyka. Zde však narážíme na problém, který vůbec nebyl v naší literatuře kladen, totiž – čeho se vlastně tato »interpretace« týká?*

Je naprosto nezbytné si uvědomit, že interpretace v sociologii má několik významů, jmenovitě:

1. *Interpretace situace* (činnosti, aktu, výsledku činnosti) *aktérem* sociální situace. Tato interpretace je komplexním procesem, který zahrnuje moment

sémantický (*co je to?*), moment přisouzení relevance (*jakou to má důležitost?*), moment připsání smyslu (*k čemu to je?*) a moment hodnocení (*jaké to je?*). Tato interpretativní činnost, která může mít různé výsledné konkrétní podoby, například podobu »označení« (labelling), tj. připsání třebaš nelichotivé nálepky, je bazální interpretací, z níž každá sociologická analýza musí vycházet, přičemž je lhostejné, zda jde o interpretaci, která se sociologovi líbí či nelíbí: pro tuto výchozí situační interpretaci totiž neplatí rigidní gnoseologické hledisko »pravdivosti«, ale spíše hledisko užitečnosti, funkce atd.

2. *Interpretace situace výzkumníkem.* Tato interpretace je provedena v procedurách tvorby výzkumného plánu, formulace hypotéz atd. a je interpretací aktérem již interpretované skutečnosti, tedy interpretací druhého řádu.

3. *Interpretace »dat«.* Jde o onu proceduru, jíž jsme tuto část našich úvah započali, tedy o proceduru překladu matematicko-statistické informace do podoby přirozeného jazyka.

Minimálně v těchto třech významech se pojmu interpretace užívá, aniž se však významy důsledně rozlišují. Zůstaneme-li u onoho třetího významu, pak je na první pohled nápadné, že interpretace se netýká reality, výzkumník neinterpretuje skutečnosti, ale právě jen »data«, tedy výpovědi o skutečnosti.

Interpretace, která se netýká reality, ale dat, je nutně metaznakovou operací. Pojem *metaznaku* uvedl úspěšně do úvah o sémantice hudby Jaroslav Volek, jehož výkladu se přidržíme. Jde v principu o to, že klasický sémantický trojúhelník (subjekt – znak – designát) je rozšířen o další element, jímž je *metaznak*, tedy »výpověď o znaku«:

REALITA → DATA → INTERPRETACE
(designát) (znak) (metaznak)

O metaznakovém charakteru interpretace se však zatím v sociologii neuvažovalo.

Každá interpretace musí mít nějakou soustavu pravidel, návodů »jak interpretovat«, přičemž tyto návody se pohybují opět na stupnici »tvrda« pravidla interpretace (například ve formální logice) – »měkká« pravidla (například v estetice). Soubor *pravidel interpretace* můžeme označit termínem »interpretant«. Podle Kaplana a Capilowishe je interpretant »zákonem interpretace« (srv. Russell, 1957, 206). Právě takový jednoznačný interpretant, »zákon interpretace« v sociologii neexistuje. Interpretuje se proto v podstatě intuitivně a kontextuálně. Absence interpretanta je patrná třebaš z elementárního faktu, že $C_{norm} = 0,4506$ může být interpretována – právě podle kontextu, jímž je v podstatě množství a hodnota naměřených koeficientů, nebo v lepším případě kvalitativní

povaha proměnných, jež jsou uvedeny koeficientem ve vztah – jako závislost velmi vysoká, střední i nízká.

Zásadní problém, který vyplývá z absence pravidel interpretace, spočívá pak v tom, že matematicko-statistický údaj jednou přeložený do běžného jazyka nemůže být – bez dodatečných operací (hledání v základních tabulkách apod.) – nikdy zpětně dokonce ani přibližně reprodukován. Ztráta informace, k níž takovým překladem dochází, je z tohoto hlediska nepředstavitelná.

Jde totiž o to, že vztah mezi designátem (realitou) a metaznakem (interpretací) nemusí a někdy ani nemůže být zprostředkován znalostí znaku samotného (»dat«). V sociologii je běžná situace, že je znám pouze metaznak (interpretace). Znak sám znám není nebo je znám jen zčásti a redukuje se na znalost dat obsažených ve výzkumné zprávě. Situace je zde značně podobná znalosti literárního díla z recenze v odborném časopise. Taková znalost je sice také znalostí, rozhodně však není onou znalostí, kterou máme na mysli, mluvíme-li o »znalosti literárního díla«. V sociologii, zejména teoretické, se tento typ vícenásobně zprostředkované »znalosti« rozšířil do té míry, že existují početné zástupy šťastlivců, kteří znají jen vhodné interpretace, protože původní dílo, »znak« sám, jim zůstalo utajeno.

Neexistuje-li interpretant, zamená to, že týž úhrn dat vyšlých z počítače a dokonce totéž datum může být interpretováno několika odlišnými způsoby. *Interpretace je tedy procedura intersubjektivně vysoce nereliabilní.* V tom je sociologická interpretace podobná interpretaci v estetice. V estetice je pluralita interpretací téhož díla dokonce předpokladem toho, aby o umělecké dílo v pravém slova smyslu vůbec šlo. Čím méně je možných interpretací, tedy odlišných, diferencovaných, prostě různých »čtení« téhož díla různými čtenáři a různými kritiky, historiky a estetiky, tím pravděpodobnější je, že jde o artefakt, který je mimo uměleckou sféru. V sociologii a estetice je tedy situace zásadně podobná v tom, že každému znaku lze přiřadit více než jeden metaznak, je však zásadně odlišná v tom, že zatímco v estetice je pluralita metaznaků *normou*, v sociologii, je-li pojata jako exaktní věda budovaná more geometrico, je pluralita interpretací naopak *deviací* od normy.

Konstatujeme-li podobnost sociologické interpretace s oblastí umělecké tvorby a recepce, není to náhodné: interpretace v sociologii má skutečně blíže k umění než k »science« v původním a zejména anglosaském smyslu.

Volek (1981) uvádí, že Peter Brook navrhl, aby byli speciálně odměňováni ti, kdož na základě »kreativní invence« právě interpretačním aktem *vloží do díla význam*, který je později obecně uznán, ač do té doby nebyl snad ani zaznamenán. Příkladem nad jiné je »záhadný« úsměv *Mony Lisy*, který objevil Theofil Gautier

v 19. století: je prokazatelné, že v díle žádná intence vyjádřit »záhadnost věčného ženství« nebyla a že si enigmatičnosti Mony Lisy nepovšimnul po téměř čtyři století nikdo. Avšak sociologický výzkum přece jen není umělecký artefakt, takže *kreativní invence* má zde své dost jasné meze. Interpretační přesah dat je samozřejmý, je však třeba, aby nebyl vydáván za »empirickou skutečnost« samotnou.

Samozřejmě, že radikální domýšlení celé této úvahy by znamenalo zřít se jakéhokoli měření nebo alespoň abdikovat na to, aby výsledky měření byly jednoznačně interpretovány. Tyto postoje ale nejsou a nebyly v sociologii nijak výjimečné, protože zdaleka ne všichni sociologové koncepci matematizované sociologie pokládají za ideál, o nějž je nutno usilovat.

Operacionalizace a filozofie empirického výzkumu

Zvláštní, jak se z velkých slov dají dělat velké myšlenky. Zjednodušte některým lidem slovník, a nebudou vůbec mít, co říci. Když slyším nebo čtu takové tlachy o duchovní krystalizaci, tvarovém předpodstatnění, tvůrčí syntéze nebo jak se tomu říká, dělá se mi špatně. Můj ty bože, lidi, myslím si, strčit vám nos do organické chemie (a to ještě nemluvím o matematice), to by se vám těžko psalo! V tom je největší bída našeho věku: na jedné straně naše mozky pracují s mikrony a infinitesimálními veličinami s přesností téměř dokonalou, a na druhé straně necháme své mozky, své citění i myšlení ovládat nejmňhavějšími slovy.
K. Čapek, Život a dílo skladatele Foltýna

Čapek jako by ústy svého neslavného hrdiny anticipoval veliké myšlenkové drama nejen moderního člověka naší doby, ale i dramatický zápas humanitních věd o své vlastní sebeurčení, jenž má v **neposlední řadě** povahu zápasu o pojmovou přesnost, o odstranění oné **čapkovské mlhavosti** a o dosažení maximální exaktnosti, snad dokonce ve stylu *mathesis universalis*. Tento zápas o pojmovou přesnost **není** jen záležitostí **sémantickou** či lingvistickou, ale je úsilím nesmírně metodologické i ontologické důsaznosti. V sociologii je tradičně diskutován jako problém operacionalizace teoretických pojmů.

1. Problém teoretických pojmů v sociologii

Povšimněme si hned tohoto sousloví: operacionalizace *teoretických* pojmů, v němž je obsažena celá geneze i celá složitost problému. Sociologie vznikla a historicky se ustavila jako *teoretická* vědní disciplína, jejíž empirické zakotvení

(o kvantifikaci nemluvě) bylo sporadické nebo přinejmenším nesystematické a rozhodně nemělo programovou podobu.

Do sociologie tak od konce minulého století vstoupila celá její základní pojmoslovná a terminologická výbava, vnitřně rozporná a nejednou dokonce kontradiktorní. Byl a je to soubor teoretických pojmů odlišně definovaných či vůbec nedefinovaných a nikoliv nepodstatná část vývoje sociologie jako vědy byla vlastně sporem právě o definice základních kategorií v rámci různých myšlenkových systémů (srv. Merton, 1982, 31n). Tyto spory o nominální definice – právě proto, že byly vedeny v kontextech kontradiktorních teoretických systémů – příliš mnoho světla do pojmového vybavení sociologie nevnesly a k jejímu ustavení jako kumulativní vědy rozhodně nepřispěly, protože téměř všechny soupeřící tábory v podstatě doktrinářsky setrvaly na svých vymezeních (srv. např. diskuse o pojmech statusu, role, postoje, hodnoty, třídy, stratifikace, kultury atd.). Sociologie tak byla přeplněna oněmi čapkovskými nejmilhavějšími pojmy, o jejichž definice byl sice veden spor, ale nebyl dokonce ani kladen základní problém – čemu vlastně tyto pojmy v realitě »empiricky« odpovídají?

Položíme-li právě tuto otázku, bez nesnází zjistíme, že každý teoretický (přesněji neempirický či mimoempirický) pojem stojí ve dvojím ohni, protože je na jedné straně ohrožen vnitřním nebezpečím hypostaze (zvěčnění, »z faktičnění«), kdy se pojmu přisoudí samostatné reálné bytí (ontologická svébytnost), a na druhé straně vnějším nebezpečím exkomunikace z vědy právě pro svou domnělou (či reálnou) empirickou neplnohodnotnost (srv. Stuchlinski, 1982).

To, čemu se říká *spekulativismus* v sociologii, je vlastně výraz krajní tendence hypostazovat ryze teoretické pojmy a operovat s nimi tak, jako by vyjadřovaly pravou, podstatnou, nadempirickou, nadkaždodenní, smyslově nezachytitelnou atd. skutečnost. To, čemu se říká *empiricismus* v sociologii, je naopak výrazem krajní tendence exkomunikovat co možná všechny neempirické pojmy, které nemají »empirické krytí«, tj. pokud nelze pomocí soustavy indikátorů ukázat, čemu pozorovatelně, smyslově etc. v realitě odpovídají.

Tyto dvě tradiční tendence byly v posledních dvou desetiletích doplněny třetí, která má sice úctyhodnou weberovsko-diltheyovskou tradici, je však oplodněna podněty kulturně antropologickými (Hymes), sociolingvistickými (Chomsky), psychiatrickými (Laing) a psychologickými (Rogers), totiž linií *fenomenologickou*, přesněji řečeno *interpretativní* (srv. Halas, 1983), která odmítá stejně tak »hypostatický spekulativismus« dokládáný strukturním funkcionalismem, jako »exkomunikativní empiricismus« vtělený ve všech odrůdách pozitivismu. Pro tuto orientaci je *sudídem sociologické relevance každého fenoménu (a tedy i každého pojmu) jeho striktní zakotvení v každodenním bytí, v běžné zkušenosti*

»sociálního aktéra«: není tedy ani spekulativní superreality, ani scientistně vybudované a vlastně stejně spekulativně zkonstruované »empirické skutečnosti«, protože je jediná skutečnost, skutečnost neopakovatelné, individuální zkušenosti. Netřeba zdůrazňovat, že v této »velké trojce« – spekulativismu, empirismu a interpretativismu – jsou obsaženy všechny ústřední otázky výstavby sociologie jako vědy, zejména pak spor nomotetismu s idiografismem a letitý spor nominalismu s realismem (srv. Petrusek, 1982).

2. Meze extrémního operacionalismu

Avšak jaké je místo *operacionalismu* v tomto nebyvale zásadním metodologickém sporu v soudobé sociologii? Operacionalismus se v sociologii projevil jako vyhraněná koncepce antihypostatická, radikálně empirická, protispekulativní, ale i protiinterpretativní. Původ operacionalismu, jeho genetické zakořenění v *krizi moderní fyziky* na počátku století, je do té míry známý, že se můžeme omezit jen na stručnou rekapitulaci. V roce 1927 vyšlo dílo známého fyzika P. W. Bridgmana *The Logic of Modern Physics*, jehož ústřední myšlenkou byla teze, že všechny pojmy moderní fyziky musí být vymezeny operací, která odkazuje na jejich empirické denotáty. V klasické formulaci Bridgmanově: pojem délky je stanoven, jsou-li stanoveny operace, jejichž prostřednictvím se délka měří. Nebo v obdobně aforistické formulaci psychologické: inteligence je to, co měříme testem inteligence. Již v Bridgmanově koncepci a zejména v důsledcích, jež z ní byly vyvozeny, se ukázala přinejmenším čtyři základní omezení operacionalistické metody jako způsobu vymezování významu pojmu:

1. *Bludný kruh operacionalní definice*, na nějž poukazuje Kemeny (1967, 135): »Snažíme se definovat délku, v níž se používá pojem délka, který měl být vlastně definován. Odkud máme vědět, co znamenají tyto teorie, dokud nevíme, co znamená délka, a jak máme vědět, co znamená délka, dokud nevíme, co znamenají tyto teorie?«

2. *Problém plurality operacionalních definic*: Bridgman si byl od počátku vědom toho, že teoretickému pojmu můžeme připsat buď jednu operaci nebo množinu operací, která však musí tvořit unikátní a nerozčlenitelný celek. Máme-li k dispozici více než jeden soubor operací, máme eo ipso více než jeden pojem. V sociologii byl tento problém, jak uvidíme podrobněji dále, formulován Blalockem, avšak v neprospěch verze Bridgmanovy, podle níž jednomu teoretickému

pojmu smí odpovídat jedna operacionální definice a tam, kde operujeme více definicemi, jsme povinni zavést další teoretické termíny.

3. *Radikální operacionalismus jako filozofický postoj*: operacionální způsob definování pojmů, který má zcela nepochybně v jádru racionální smysl v tom, že »formuluje empirické podmínky aplikovatelnosti teoretického pojmu« (Bogomolov a kol., 1978, 403), byl – jak se to ve vědě nezřídka stává – povýšen na samospasitelný obecně filozofický princip scientistické purifikace nejprve fyziky, později pak i jiných věd.

Radikální operacionalismus však odmítl explicitě již ten, z jehož teorie byl původně odvozen, totiž Albert Einstein: »Abychom mohli traktovat nějaký logický systém jako fyzikální teorii, není nutné požadovat, aby všechna její tvrzení mohla být nezávisle interpretována a »operacionálně ověřena«; de facto toho nikdy žádná teorie nedosáhla a je to ostatně obecně nedosažitelné. Abychom mohli teorii traktovat jako fyzikální teorii, je nezbytné pouze to, aby implikovala empiricky ověřitelná tvrzení.« (Cit. podle Kemeny, c.d., 136.)

4. *Mimofyzikální přesah operacionalismu*: v kontextu novopozitivistické orientace na analýzu jazyka vědy (a to vědy každé, nikoli toliko fyziky) jako na centrální filozofický problém se operacionalismus chtěl přirozeně projevit jako životaschopný i mimo svůj původní fyzikální rámec, což prosazoval Bridgman sám. Bylo by však mylné předpokládat, že se »operacionalistický model« pojmové konstrukce vědy ujal ve vědě obecně. Spíše naopak. Pouze dvě humanitní vědy, psychologie a sociologie, přijaly operacionalistickou devízu jak v její radikální, tak posléze liberalizované podobě. G. Schlesinger oprávněně konstatuje, že operacionalistické pojetí bylo »ve vědeckém teoretizování snad nejdramatičtěji akcentováno v psychologii, daleko dramatičtěji než ve fyzice samotné« (Schlesinger, 1967, 545). Operacionalismus totiž dokonale koincidoval s radikálním behaviorismem, který se jako »forma naivního operacionalismu« orientoval na manifestní, pozorovatelné chování ve snaze vyloučit ze zorného pole psychologické vědy »nepozorovatelné«, intrasubjektivní fenomény a vyloučit introspekci jako plnohodnotnou metodu.

V sociologii, jak upozorňuje Przelecki (1966), došlo k obdobnému oslnění filozofickým operacionalismem v *lundbergovské sociologii*. G. A. Lundberg za předmět každé vědy, netoliko psychologie či sociologie, prohlásil chování a všechny neoperacionálně definované pojmy měly být programově z věd o chování exkomunikovány. Tato vývojová fáze je dnes již ve své extrémní podobě nepochybně minulostí. Strategie extrémního operacionalismu je nahrazena »vyváženějším operacionálním přístupem, který zdůrazňuje význam specifických měřicích procedur nebo operací k testování tvrzení, který však nepopírá

význam pojmů a abstrakcí samotných. V tomto širokém smyslu je většina vědců, pokud se ovšem vůbec zabývají testováním tvrzení a teorií, operacionalisty« (Phillips, 1971, 52).

3. Sedm způsobů, jak se dělá sociologie

Podmínka, kterou formuluje Phillips, totiž »pokud se ovšem vůbec zabývají testováním tvrzení a teorií«, je podstatná, protože poukazuje na skutečnost, že problém operacionalizace se týká vlastně jen jednoho způsobu »dělání sociologie«, způsobu, který je založen na *dominaci klasického »verifikačního principu«* (srv. Panin, 1981). Tento typ sociologie má tři základní podoby:

1. podobu koncepcí, které reálně nebo alespoň metateoreticky usilují o *výstavbu sociologie jako deduktivního systému*, pokud možno formalizovaného a eventuálně kvantitativního;

2. podobu koncepcí, které se omezují na *budování* (v principu induktivních) *teorií středního dosahu*, jež na bázi empirického výzkumu dospívají k vysvětlení určitých parciálních skutečností (srv. Merton, 1982) a

3. podobu běžného, nezřídka rutinního, *utilitárního empirického výzkumu*, který je v nejlepším případě založen na souboru obecnějších, neempirických, ale parciálních hypotéz, jež vyžadují přepis do operacionální podoby proto, aby vůbec mohly být ověřeny.

Kromě tohoto typu sociologie, který vědomě či nevědomě sleduje tradici výstavby sociologie more geometrico (a tím se ovšem vystavuje řadě metodologických nebezpečí), existují ještě alespoň čtyři jiné způsoby »dělání sociologie«:

1. *liberálně scientistické koncepce*, které sice pokládají explanaci za základní funkci sociologie, ale *netrvají na jejím hypoteticko-deduktivním modelu* jako jedině možném, nýbrž *formulují liberální direktivu »vysvětluj, jak můžeš«*, všechny prostředky vysvětlení jsou přípustné;

2. *radikálně antiscientistické koncepce*, které programově *odmítají* tradiční způsob shromažďování empirických dat na základě dotazníku a dotazníkově-počítačový »verifikační princip« a jež jsou reprezentovány všemi variantami *interpretativní sociologie*;

3. *teoretické systémy vysoké úrovně obecnosti*, které nehledají systematické způsoby vlastního empirického ověření samostatně získanými daty, a konečně

4. »výpovědi« *o společnosti*, které netrvají na tom, aby byly pokládány za

»teorie« a jejichž empirická základna je odvozena z jakýchkoliv zdrojů, jež jsou z hlediska tématu výpovědi funkční – od novinových článků přes oficiální statistiky a inzeráty po analýzu sociologické i krásné literatury, vysoké i pokleslé.

Těchto čtyř typů sociologie se tedy problém operacionalizace vlastně netýká právě proto, že jsou budovány jinak než na verifikačním principu: cílem není formulace empiricky testovatelných hypotéz a jejich systematické ověřování terénním výzkumem. Třebas *Parsons* problém operacionalizace nezná a navíc výslovně odmítá možnost užití operacionalizačních procedur ve vztahu k tzv. neempirickým propozicím zejména normativním a existenciálním (*Parsons*, 1964, 25); *Merton*, který metateoreticky formuluje problém teorií středního dosahu a některé z nich dokonce sám konstruuje, se operacionalizace dotýká zcela okrajově; *etnometodologická orientace*, *Goffman*, *fenomenologická sociologie* problém operacionalizace odmítají jako naprosté nepochopení podstaty humanitních věd; autoři *frankfurtské školy* (pomineme-li arciř Adornovo dílo o autoritářské osobnosti) pracují s empirickými daty jiného druhu a jinak, než aby si vůbec kladli otázku jejich systematického ověřování empirickým výzkumem; *Mills* ve svých nejlepších výpovědích o společnosti (*Mocenská elita* a *Bílé lmečky*) standardní verifikační princip prostě nepotřebuje a v *Sociologické imaginaci* výslovně říká, že »nikdo samozřejmě není povinen používat těchto (tj. standardně empirických) metod jako jediné možných nebo považovat určitý model za absolutní kánon: «není to jediný možný empirický způsob» (*Mills*, 1968, 65).

Ony výpovědi o společnosti, které nemají zakotvení ve standardním empirickém materiálu a jež interně nepodléhají verifikačnímu principu, zaujímají ovšem v sociologii osobité místo, protože právě ony, ne-li dokonce právě jen ony, se stávají literárními bestsellery, diskusním oběživem a součástí sociologického folklóru. *Merton* však právě tento typ sociologie dosti vášnivě odmítá: »V krajních případech bývá tvrdý skelet fakt, závěrů a teoretických řešení zcela zacloněn měkkým tělem stylistické ornamentace. A přece jiné vědecké disciplíny – fyzika, chemie, podobně jako biologie, geologie či statistika – se uchánily před nešťastným svazkem s literárními múzami. Podřízeny vědeckým cílům, kladou tyto disciplíny preciznost, objektivismus a stručnost nad dokonale rytmické jazykové vzorce, bohatství popisu a dojmavé slovní obrazy. I když neexistuje shoda v tom, zda sociologie se má snažit o úroveň danou chemií, fyzikou či biologií, nelze tvrdošjně setrávat na tom, že musí rivalizovat s historií, filozofií nebo literaturou. Každý se musí držet svého a v případě sociologie to znamená jasně vyjádřenou snahu o vzájemně logicky svázaná a empiricky potvrzená tvrzení o sociální struktuře a jejích změnách, o lidském chování uvnitř této struktury a důsledcích tohoto chování» (*Merton*, 1982, 89).

Je nesporné, že se v tomto smyslu konstituovaly vlastně tři typy sociologie – klasicky verbálně vyjádřená *teoretická sociologie*, *sociologie more geometrico* a *sociologie more fabuloso*. Termín »sociologie more fabuloso« – jako komplement k proslulému *more geometrico* – označuje sociologii, která je právě »více literaturou« než vědou, je více čtivem než výzkumnou zprávou, je více dramatickou nadsázkou než chladně scientistní rozvahou, je více polemikou než informací. Její síla není v praktické utilitě, nýbrž v bezprostředním sociálním vlivu, její »funkční verifikace« je pak fakt, že se o dílech tohoto druhu diskutuje, vedou se spory učené i diletantské, z děl tohoto druhu vznikají slogany a bonmoty. S jistou nadsázkou jde o Montaigne a Brunetiéry moderní sociologie.

Sociální působení této sociologie je ovšem rozmanité a značně diferencované. Stačí, uvedeme-li (podle *Passent*, 1983) literární díla tohoto druhu, která západní autority pokládají za zlatý fond sociologie či obecněji humanitní vědy *more fabuloso*: Adornova *Dialektika osvícenství*, Engelsovo *Postavení dělnické třídy v Anglii*, Malinowského *Sexuální život divochů*, Popperova *Otevřená společnost*, Straussův *Život Ježíšův*, Van de Veldeho *Dokonalé manželství*, Leninův *Stát a revoluce*, sociální úvahy Wienerovy a Chomského, Le Bonova *Psychologie davu*, některé práce Lukácsovy, Margaret Meadové atd. Lze vést spor o jednotlivé hodnoty duchovní, mravní i odborné, ale stěžejí lze popřít, že jde o vlivný typ intelektuální aktivity, který nemůže být v úplnosti kompenzován scientistně pojatou »odbornou« sociologií výzkumných zpráv a kvaziteoretických úvah. I u nás má tento typ sociologie jistou tradici v části díla E. Chalupného, I. A. Bláhy a J. L. Fischera. Dnes tento druh sociologie nejvýznamněji zastupuje V. Bělohradský.

Tento typ sociologie je nepřeložitelný do »čistého jazyka vědecké teorie«, protože takový překlad mění nejen obsah, ale především autorskou intenci. Proto také pokusy poměřovat jej modelem sociologie *more geometrico* jsou předem odsouzeny k nezdaru.

Dosavadní naše úvahy měly »eliminační« funkci, chtěly co možná názorně ukázat, že problém operacionalizace je z hlediska celkové struktury soudobé sociologie problémem parciálním, nikoliv univerzálním. Netýká se sociologie celé, ale jen její jisté – i když snad podstatné – části, klasické sociologie se ovšem netýká vůbec, leda ex post.

4. Lazarsfeldův model operacionalizace

Zcela nepochybným »klasikem« empirické metodologie je Paul Felix Lazarsfeld, jehož *Jazyk empirického výzkumu* (spolu s Rosenbergem) patří k zakladatelským dílům moderní sociologie. Lazarsfeld ovšem nebyl nikdy úzkoprýsý a doktrinářský neopozitivist, jeho metodologické úvahy měly vždycky meta-teoretické zakotvení a teoretický kontext (srv. o tom podrobněji Batygin, 1990).

Lazarsfeld proto také situuje problém operacionalizace do poměrně širokých souvislostí své *filozofie sociálních věd* (Lazarsfeld, 1970) a zdůrazňuje, že centrálním problémem této filozofie, jak v novopozitivismu ani jinak není možno, je problém jazyka sociologie. Komplex otázek, jež tvoří to, co sám nazývá sociologickou metodologií, je však daleko širší, protože zahrnuje: 1. rozložení výzkumných problémů, 2. explikaci obsahů termínů a pojmů, 3. explikaci technik (Lazarsfeld zdůrazňuje, že techniky samy do metodologie nepatří), 4. vymezení vzájemné vazby mezi technikami, 5. systematizaci empirických závěrů a konečně 6. formalizaci analýzy. Výčet problémů, nikoliv jejich věcné řešení, tak odkazuje spíše k mertonovskému modelu sociologické metodologie než k rigidnímu novopozitivismu. Ústředním problémem však zůstává analýza termínů, jichž sociologie používá, a jež podle Lazarsfelda probíhá na dvou úrovních – genetické nebo strukturní.

Genetická analýza jazyka vědy spočívá v tom, že analyzujeme texty »klasiků sociální filozofie nebo sociologie«. Stanovisko Lazarsfeldovo je mírnější než stanovisko Blalockovo nebo ještě pozdější stanovisko »radikálních sociologů«. Podle Blalocka klasické sociologické koncepce vlastně nejsou teoriemi a jejich analýza je proto v podstatě pouze intelektuálním cvičením. Podobnou úvahu ovšem čteme i u autorů přesně opačné orientace, u tzv. interpretativních sociologů, kteří v sociologické dělbě práce rozlišují »teoretické kapitalisty«, kteří tvoří teorie (Durkheim, Weber, Parsons), a »empirické proletáře«, kteří jako by nemohli dělat nic jiného, než empiricky ověřovat to, co »teoretičtí kapitalisté« v podstatě spekulativně vymysleli.

Lazarsfeld sám není stoupencem sociologie jako ryze empirické, neteoretické vědy, jak se mu někdy mylně připisuje, ale spíše zastáncem pojetí sociologie jako vědy empiricko-teoretické. Právě proto má pro něj smysl analyzovat to, čeho se teoreticky orientovaná sociologie dobírala. Genetická analýza má být prováděna na čtyřech úrovních: 1. zjištění empirického obsahu pojmů, jež jsou v klasických teoriích užívány, 2. odhalení »netušených souvislostí«, tj. souvislostí, jichž si sami autoři teoretických soustav nejsou explicitně vědomi, 3. zjištění skrytých dimenzí, tedy toho, co je latentně v teorii obsaženo, ale nevysloveno a 4. zjištění

formálních podobností v odlišných teoriích a na jejich základě případná identifikace podobnosti strukturní a obsahové. S jistou dávkou zlomyslnosti bychom mohli říci, že Lazarsfeld tak formuluje jakýsi program »novopozitivistické hermeneutiky«, což je sousloví, které sice zní jako contradictio in adjecto, avšak pouze potud, pokud setrváme na »nálepce« a odhlížíme od skutečného obsahu navrhovaného analytického postupu.

Podstatnější je pro Lazarsfelda nicméně *strukturní analýza pojmů*, která je založena na »explikaci pojmů«. Explikace je mu identická s operacionalizací. Lazarsfeld kdysi navrhl známou čtyřfázovou proceduru, kterou lze dnes najít v každé příručce sociologické metodologie, většinou však již bez odkazu na Lazarsfelda: intuitivní představa (explikace výchozích obrazců), konkretizace konstruktů (analytický rozklad na elementy nazývané někdy dimenzionální analýzou), stanovení empirických indikátorů a jejich sumace do škál nebo indexů.

Lazarsfeldův model netřeba meritorně komentovat, zdůrazněme však některé opomíjené aspekty jeho pojetí. Především – Lazarsfeld mj. vychází z toho, že operacionální procedura jako předpoklad měření je zakotvena v každodenní životní praxi a zkušenosti (Lazarsfeld, 1972, 134). Podobně i měření a klasifikace jsou přece jako elementární – vlastně vždycky interpretativní – procedury obsaženy v každodenní praxi. Nelze tedy předpokládat, jak se někdy naivně věří, že by právě operacionalizace, která přece také vychází z běžného vědomí a každodenních interpretačních procedur, mohla garantovat »vědeckost« přesahu každodenní zkušenosti a běžného vědomí jakýmsi nezávislým empirickým výzkumem.

Lazarsfeld sám nevěří v samospasitelnost ani operacionalizace, ani kvantifikace, jak se mu nezdá přisuzuje: »ten či onen problém může být natolik složitý, že řešit jej kvantitativními metodami by bylo příliš drahé« (Lazarsfeld, 1972, 145). Tento povýtec ekonomický argument se zejména v souvislosti s rozvojem počítačové techniky nezdá sice zcela přesvědčivý, avšak doplněn Lazarsfeldovým závěrem, že »nikdo nemůže popřít, že intuitivní interpretace a široký historický rozhled jsou klíčovými nástroji sociologa« (c.d., 146), celou věc dostatečně ozřejmuje.

V Lazarsfeldově pojetí je in nuce formulován základní obecný problém operacionalizace, totiž to, že není procedurou s přesnými pravidly, ale že je radikálně reduktivním postupem, jehož prostřednictvím řešíme základní dilema mezi nevyčerpatelností sociální reality a omezeností naší poznávací kapacity: *operacionalizací nehledáme pouze empirický ekvivalent teoretického pojmu, ale řešíme daleko obecnější otázku, totiž jak smysluplně a zdůvodněně redukovat*

sociální realitu, abychom ji uchopili těmi technickými, metodickými a výpočetními prostředky, jež máme k dispozici.

Operacionalizace jako *reduktivní krok* tedy není přísně vzato empirická procedura, ale od samého počátku je to procedura interpretativní povahy, při níž si mnohdy badatel ani není vědom, kolika neempirických kroků se dopouští. Pars pro toto: Lazarsfeldem uváděný příklad je vlastně založen na tom, že vyjdeme z »intuitivní představy« soudržné komunity, kterou pak »analyticky« popíšeme v sociologických teoretických pojmech (interakce, personální, komunikační etc. dimenze) a právě pro tyto pojmy hledáme empirické indikátory atd., aniž si však klademe otázku, odkud se, probůh, právě tyto pojmy vzaly.

Interpretativní procedura, která spočívá v jádru samotné operacionalizace, je založena na třech předpokladech: 1. na výzkumném záměru, 2. na úhrnu použitelných technik a 3. na teorii, pokud je v daném případě vůbec k dispozici. V běžné literatuře se dosti často uvádí, že *dimenzionální analýza* (tedy: rozklad pojmu na ukazatele) je založena právě na »teorii« daného sociálního jevu, ačkoliv je nesporné, že snad k většině jevů, jimiž se ve výzkumu zabýváme, žádnou odpovídající parciální teorii prostě nemáme. *Diktát metody* je dosti obecně znám a lze jej obrazně vyjádřit Kaplanovým aforismem – *dejte klukovi kladívko a on už si najde, co je rozhodně třeba rozbít*. Operacionalizace je většinou podřízena sumě technik, jež má badatel k dispozici (nebo které prostě zná nebo technicky může aplikovat), nikoliv teoretickému rozhodnutí. Právě tato suma technik pak rozhodujícím způsobem určuje povahu výsledného tvaru operacionální definice.

Diktát metody a výzkumného záměru může vést k těžkému znásilnění sociální reality a dokonce ke konstituování jakési svébytné *sociologické* (nikoliv sociální) skutečnosti. Připomeňme příklad, který vypráví tuším Silverman, o návštěvnicích z cizí planety, kteří se pokusili pochopit náš svět z toho, co se o něm píše v sociologických časopisech – a nepochopili nic, protože četli o jakémsi jiném světě, než s nímž se ve skutečnosti setkali. Ostatně zkuste si udělat představu o »reálném socialismu« z obrazu, který o něm vytvořila dobová »empirická sociologie« – a taky nepochopíte nic.

5. Pluralita a klasifikace operacionálních definic

Lazarsfeld klade také otázku, na kterou jsme narazili již v souvislosti s Bridgmanovým výchozím pojetím operacionálních definic, totiž *otázku jejich plurality*. Jde vlastně o zaměnitelnost indexů, protože v Lazarsfeldově pojetí je operacionální definice vlastně indexem zkonstruovaným ze sumy indikátorů. Lazarsfeldova teze, přímo nazvaná »pravidlem zaměnitelnosti indexů«, je jednoznačná: »Závěry empirických výzkumů zůstávají do značné míry konstantní, provede-li se rozumná záměna jednoho indexu jiným, přičemž podstatný pak je »nikoliv vztah mezi indexy, ale jejich vztah k vnějším proměnným« (Lazarsfeld, 1965, 98-100).

Problém plurality operacionálních definic ústí v *nezbytnost jejich klasifikace*, klasifikace nikoliv substantivní, věcné, předmětné, ale pouze metodologické. Dobrým východiskem může být předpoklad, že definice se od sebe potenciálně liší ve třech základních dimenzích:

1. *Validitou operace*: pojem validita zde používáme v běžném významu, kdy validita znamená, že technika měří, co si měřiti předsevzala. Operacionální definice se tak od sebe liší mírou adekvátnosti: adekvátní operacionální definice je ta, která umožňuje měřit to, co je daným pojmem označeno, neadekvátní je ta, která sice měří »něco podobného«, nikoliv však přesně to, k čemu se daný pojem vztahuje.

2. *Validitou získaných dat*: některé operace umožňují získat data zcela validní, jiné pravděpodobně validní atd. Validní operacionální definice tedy poskytuje relativně vysoce validní data. Konkrétně: odpovědi respondentů jsou v souladu s jejich názory a postoji, záznam pozorovaného chování odpovídá chování, které bylo možno pozorovat atd.

3. *Ekonomií získávání dat*: jedna operace umožňuje získávat data snadno a rychle, druhá pomalu a obtížně. Můžeme proto rozlišit operace ekonomické a nákladné, přičemž bohužel dosti obecně platí, že čím je procedura ekonomičtější, tím méně validní data poskytuje.

Přijmeme-li tyto tři základní charakteristiky operacionálních definic, pak prostou logickou konstrukcí získáme osm základních typů:

1. *Operacionální definice adekvátní*:

1. adekvátní, validní, ekonomická: optimální operacionální definice
2. adekvátní, validní, nákladná: použitelná
3. adekvátní, nevalidní, ekonomická: použitelná
4. adekvátní, nevalidní, nákladná: spíše nepoužitelná.

II. Operacionální definice neadekvátní:

1. neadekvátní, validní, ekonomická: spíše použitelná s nutností dodatečné interpretace dat
2. neadekvátní, validní, nákladná: totéž
3. neadekvátní, nevalidní, ekonomická: nepoužitelná
4. neadekvátní, nevalidní, nákladná: absolutně nepoužitelná.

Z této typologie lze pak odvodit možné vzájemné vztahy mezi operacionálními definicemi. V zásadě jsou operacionální definice ve vztahu 1. *substitute* (Lazarsfeldovo pravidlo zaměnitelnosti indexů), 2. *alternace* (liší se validitou dat nebo nákladností, jsou však adekvátní), 3. *komplementarity* (odkazují na odlišné aspekty téhož jevu, takže se sice věcně doplňují, ale nelze je zaměnit), 4. *disjunkce* (jsou založeny na pojmové konfúzi, protože předpokládají denotát teoretického pojmu je u obou operacionálních definic odlišný).

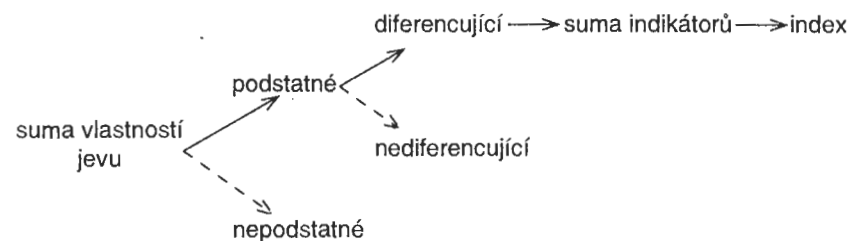
6. Tři typy kritiky operacionalismu

Operacionalismus se stal základem filozofie empirického výzkumu. Právě proto ale také nemohl ujít kritice ze strany těch, kteří nebyli a nejsou ochotni sociologii s empirickým výzkumem prostě ztotožnit. V zásadě lze vyčlenit tři základní typy kritiky operacionalismu.

První typ kritiky operacionálního přístupu ke «strategii empirického výzkumu» reprezentují *stoupenci umírněného scientismu*, tj. ti autoři, kteří realizují sociologii jako teoreticko-empirickou vědu, sociální realitu chápou jako svěbytnou a specifickou, připouštějí však současně možnost zkoumat ji i prostředky, jež jsou dílem analogické, dílem přejaté z věd přírodních (například modelování, formalizace, experimentování, kvantifikace atd.). Nejde tedy o sociologii budovanou přímo more geometrico, ale o sociologii, která respektuje fakt, že přírodní vědy vypracovaly určitý metodologický aparát, který nelze beztestně ignorovat. V té věci má zcela pravdu Pivčević, který zdůrazňuje v polemice s některými fenomenologickými sociology, že je nutné odlišit 1. sociální vědu budovanou jako »subdepartement fyziky« a 2. vědu obecně, která znamená vždycky přijetí určitých minimálních pravidel vědeckých procedur, nutnost přesné formulace propozic atd. (Pivčević, 1972, 337). Odmítnutí radikálního scientismu tedy nesmí znamenat odmítnutí pravidel konstituce vědy jako specifického druhu poznání, který se liší od běžného vědomí, jakkoliv z něho musí vycházet.

Druhý typ kritiky operacionálních procedur je veden spíše z pozic *socio-*

logie vědění než na bázi nějaké imanentní kritiky. Reprezentuje ji např. vedle Millse (srv. kapitolu Byrokratický étos ze *Sociologické imaginace*, 1968, 87n) Gideon Sjöberg, který – zhruba rekapitulováno – konstatuje, že *operacionalizace je vlastně modelována analogicky jako každý typ byrokratického myšlení*: všechno je řádně uspořádáno do ukazatelů, ty jsou změřeny a spočítány, ale vztah k realitě zůstává volný nebo v krajním případě žádný, přičemž dominantní funkcí tohoto uspořádání je *efektivní manipulace*. Existují – podle Sjöberga – objektivní sociální tlaky, které *posilují* operacionalistickou orientaci právě proto, že je v souladu s tužbami »soudobé americké byrokracie«, která nutně potřebuje »nějak uspořádat, seřadit lidi« (Sjöberg, 1959, 615), k čemuž se právě reduktivní »operacionální« a »instrumentální« procedury výjimečně dobře hodí. Vztah mezi byrokracií a »rigidním operacionalismem« je tedy vzájemný: byrokrat potřebuje operacionalizujícího sociologa a sociolog-operacionalista se volens nolens stává byrokratem převlečeným za nestranného sociologa. Tato kritika byla napsána před více než třemi desítkami let. Její oprávněnost zajímavým způsobem prokazuje skutečnost, že pro totalitní socialismus (jemuž jeho levicoví kritikové důsledně říkali »byrokratický«) byla ze všech variant sociologie západní provenience přijatelná jediná – empirická sociologie založená na operacionalizaci jako výchozí proceduře. I zcela oficiální sociologové přejímali bez mrknutí oka, jinak velmi bdělého, toto standardní schéma operacionalizace:



Podobné schéma najdeme třeba u Zicha (1976, 126) a žádný pokus o filozofickou »sofistiku« nemůže zakrýt neopozitivistický původ procedury samotné. Marxisté měli vždycky mocný nástroj v »dialektice podstaty a jevu«, ale o tom dále.

Třetí typ kritiky je založen na *interpretativním paradigmatu* sociologie, tj. na koncepci, která »společenskou skutečnost vidí jako něco, co neustále vzniká jako produkt interakce, něco, co je stále tvořeno jejími účastníky. V tomto paradigmatu je základem interakce i sociálního řádu každodenní umění interpretace

založené na zdravém rozumu. (Halas, 1983, 35). Tato sociologická orientace odmítá scientistický model budování vědy o společnosti a limine a akcentuje absolutní specifikum sociální reality (Cicourel, etnometodologové). Jádrem kritiky operacionalismu, jakkoliv pouze implicitní, je obsaženo již ve slavné úvaze Schutzově o *homunkulovi v sociologii*, kterou můžeme s jistou licencí rekapitulovat takto: Operacionalistická sociologie nejprve zredukuje reálného člověka, aktéra sociálních situací, na homunkula tím, že jej «zoperacionalizuje», tj. vlastně zkonstruuje podle střihu metod, jež má k dispozici, a pak se tohoto homunkula ptá na jeho homunkulský život. O sociální realitě tato operacionalistická sociologie, založená dominantně na dotazníku, mnoho neřká, protože zcela potlačuje autentické vidění, prožívání a interpretace těch, kdo jsou dotazováni.

Podrobněji se z tohoto hlediska operacionalizací zabývá pouze Phillipson (in: Filmer aj., 1978, 193), který charakterizuje operacionalizaci právem jako proceduru, která je »podřízena hypoteticko-verifikačnímu modelu« přírodovědecky pojaté sociologie a jejímž smyslem je stanovit »přímý, mechanický vztah mezi pojmem a jevem v sociálním světě«. Tato procedura, jakkoliv neutrálně se tváří, není ve skutečnosti ničím jiným než »výrazem implicitních každodenních představ badatele a může být pochopena jen díky vlastním každodenním představám čtenáře«, takže »indikátory a empirické referenty pojmů, jež jsou využívány k verifikaci formulovaných hypotéz, jsou ve skutečnosti produktem sociologova každodenního vědění, obecně 'hypotézy', jejichž empirickou analýzou se zdánlivě zabývá, nikterak nejsou závislé na jeho 'soukromých' praktických teoriích, jichž využívá v procesu operacionalizace«, takže nejsou »neutrální«.

Dále, namítá Phillipson, operacionalizace hledá empirický smysl, význam pojmu, který přece svůj význam již má, protože je »dán« faktem lidské sociální komunikace, v níž je permanentně a kontextuálně redefinován. Operacionalistická sociologie tak ignoruje fakt, že *sociální svět má imanentní smysl*, který je nezávislý na sociologově vědomí, vědění a chtění. A konečně, ačkoliv operacionalizace má přemostovat teorii a empirii, je pozoruhodné, že skuteční teoretikové o žádné operacionalizaci neuvažují a k ničemu ji nepotřebují. Z Phillipsonových kontraargumentů je nejpodstatnější důraz na fakt, že *operacionalizace je vlastně interpretativní procedura*, která je stejně (ani více ani méně) hodnotná jako každodenní interpretace sociálních faktů jinými aktéry sociálního života. Z rutinní praxe je ostatně známo, že operacionalizace je tím obtížnější, čím méně sociolog ví o sociálních faktech, jež jsou předmětem jeho zájmu, z běžné zkušenosti, z vlastního života. Jakkoliv netvrdím, že sociolog musí všechny sféry sociálního bytí poznat tak říkajíc na vlastní kůži, nemohu se zbýt dojmu, že Phillipson má pravdu v tom, že tam, kde při operacionalizaci nevystačíme ani

s vlastní, ani se zprostředkovanou informací, používáme vlastních »soukromých« kvaziteorií a parateorií, které ovšem žádný »vědecký status« nemají.

Interpretativní sociologie je stále ještě silnější ve své »pars critica« než v rozvíjení alternativních řešení. Je však nesporné, že v tomto punktu, totiž v otázce tvorby a precizace pojmů, právě zde bylo vynaloženo nemálo efektivního úsilí.

Skvělým příkladem je klasická koncepce Herberta Blumera, který již v roce 1955 v článku příznačně nazvaném *Čeho se nedostává sociologické teorii?* a v pozdější studii *Metodologické principy empirické vědy* ostře kritizoval redukci sociologické metodologie na souhrn kvantitativních procedur, na »způsob nakládání s proměnnými«, jež »nějakým způsobem změříme«. Blumer navrhl od operacionalizace velmi odlišné procedury »vyčištění pojmů«, tzv. exploraci (soustavné pozorování interakčních situací pomocí eticky přípustných procedur) a inspekci (vztažení obecného pojmu k faktům každodenního života).

Ne náhodou se vyhranil, zejména v rámci etnometodologie, také výrazný *sociolingvistický směr*, který empiricky zkoumá např. problém »indexikality« přirozeného jazyka, jazykové vyjádření každodenního »praktického sociologického myšlení« atd. ve snaze formulovat problém každodenního vědění a jeho místa v počínání samotných sociologů, včetně jejich operacionalizačních aktivit: »Analýza základních problémů jazyka a významu ukázala, že sociolog-výzkumník musí pokládat za problematická nejen data, která získává od zkoumaných subjektů, ale také své vlastní, neexplicitní předpoklady, které náležejí do sféry běžného vědomí a na jejichž základě jsou tato data interpretována« (Filmer aj., 1978, 234).

7. Operacionalismus a interpretativní sociologie

Rozdíl mezi interpretativní a operacionalistickou sociologií lze shledávat ještě v jednom podstatném momentu. Zatímco operacionalistická sociologie svého kontaktu se sociální realitou dosahuje prostřednictvím operacionalizačních procedur a technik (zejména, ba povýtce dotazníkových), jež vstupují mezi výzkumníka a reálného aktéra sociálních situací, snaží se interpretativní sociologie více využít přímého, nezprostředkovaného styku. To neznamena ani zdaleka redukci sociologie na »zúčastněné pozorování«, protože všechny techniky včetně dotazníku jsou přípustné, pokud jsou přípustné eticky, znamená to spíše důraz na jiný typ kontaktu se sociální realitou, než jaký poskytuje opera-

cionalistická sociologie. Ta totiž, podle názoru nejen radikálních interpretativních kritiků, ale i empiriků schopných sebereflexe, vlastně po »zdárně provedené operacionalizaci« (na základě zdravého rozumu) již nemá žádný jiný korektiv, zda obraz reality je či není »objektivní«.

Interpretativní sociologové ovšem souhlasí s tím, že v průběhu poznávacího procesu samotného nemáme k dispozici žádné permanentní korektivy, ale koneckonců jistý korektiv k dispozici máme, a to právě na konci celé výzkumné procedury. Je jím »princip adekvátnosti«: »Sociologická explanace musí připouštět zpětný překlad do jazyka, jehož používají sami účastníci sociálního života« (Filmer, 1978, 254). Zformulujeme-li tedy určitou sociologickou výpověď o sociální skutečnosti, musíme být také schopni přeložit ji do takového jazyka, aby mu aktér rozuměl a aby se v naší výpovědi mohl poznat.

Lze namítnout, že korektivem vědeckého poznání nemůže být každodenní zkušenost a běžné vědomí, jež jsou pouze empirická, a že vůbec není ideálem vědy dosahovat souladu mezi sociologickými konstrukty a konstrukty každodenní zkušenosti, nýbrž odkrývat »hlubinné«, »podstatné« atd. stránky sociálního života, které v konstruktech a interpretačních schématech každodenního života údajně nemohou být reflektovány. V tomto smyslu je vedena kritika principu adekvátnosti některými marxisty (Jonin, 1981), ale i jinými sociology (Giddens), kteří konstatují, že kdyby byl princip adekvátnosti dostačující, pak by vlastně žádná věda nebyla nutná. V tom jsou zajedno se známou Marxovou myšlenkou, že kdyby podstata a jev byly identické, nebylo by třeba žádné vědy, protože – aplikováno na náš problém – by stačilo jít za aktéry a pouze se jich dotázat. Podobně formuluje své výhrady i Peter Winch, který zdůrazňuje, že sociální věda musí (a má právo) používat svých specifických technických termínů, jež však musí – v případě sociologie dvojnásob – logicky vázat na ty termíny, které jsou aktérovi srozumitelné (srv. Winch, 1958).

I zde lze vznést dosti zásadní námitku, že totiž názor respondenta jako zpětný korektiv nemůže být rozhodující, protože on sám přece nemusí sociální realitu, v níž žije, rozumět, nemusí rozumět vlastním motivům a pohnutkám svého jednání, o jeho objektivních efektech ani nemluvě. Kdyby tomu bylo úplně naopak, tzn. kdyby jí aktéři sociální situace v úplnosti rozuměli, pak by přece nemělo smysl ji vůbec zkoumat, což je ovšem opět variace na téma »dialektiky podstaty a jevu«.

Tato námitka však platí jen zčásti. Princip adekvátnosti a konkrétní technická direktiva z něho vyvozená (direktiva zpětné vazby s aktérem) může korigovat především popis sociální skutečnosti, může korigovat, co udělá z reality proces agregace individuálních dat v určité více či méně umělé celky. Ale i v případě

pokusů o parciální či singulární explanaci (jichž pohřbchu ve výzkumných zprávách nebývá mnoho) by stálo za to konfrontovat návrh explanace s tím, jak sociální skutečnost vysvětluje (»interpretuje«) aktér, jehož jsme byli podrobili zkoumání. Zde vůbec nejde o to, že by vox populi byl nutně vox dei, že by dodatečná výpověď aktéra jednoznačně a definitivně rozhodovala o tom, zda naše explanace či interpretace je zdůvodněná nebo není, ale spíše o to, že bychom nesporně získali řadu nových pohledů na daný problém, pohledů, které jsme ani nemohli tušit, právě protože naše výzkumnická interpretační schémata jsou nejednou zásadně odlišná od schémat aktérů.

Princip adekvátnosti, podobně jako běžné vědomí obecně, je ovšem současně korektivem mimovědních zkreslení, jež vstupují do sociologických explanací a interpretací či teoretických konstrukcí obecně.

Shrneme-li, můžeme konstatovat, že operacionalizace je procedura, která je nezbytná v empirickém výzkumu, který je nota bene revolucionizován počítačem. Pokud budeme v sociologii s počítačem pracovat, a to nepochybně ještě dlouhou dobu budeme, pokud bude v sociologickém instrumentáriu dominantní technikou dotazník, a to nepochybně ještě dlouho bude, pokud bude sociologie definována v povědomí veřejnosti jako věda, která »poskytuje tabulky«, a to jistě ještě nějaký čas potrvá, a pokud se sociologové budou svou vědou profesionálně zabývat a tedy »živit«, potud se operacionalizačním procedurám prostě nevyhneme, protože právě ony a vlastně jen ony umožňují, abychom dosahovali relativně »tvrdých« dat.

Ale – a to je to, co chceme dokázat – uvedený typ empirického výzkumu není jediným myslitelným typem sociologického styku se sociální skutečností, s empirickou realitou. Styk s realitou prostřednictvím dotazníku a eo ipso počítače není vždycky ani nutný, ba ani žádoucí. Josef Weizenbaum, specialista v počítačové technice, to formuluje takto: »Existují úkoly, jejichž řešení není vhodné svěřovat počítači, a to bez ohledu na to, zda jsou či nejsou pro počítač řešitelné« (Weizenbaum, 1982, 67). A právě takových problémů v sociologii existuje obrovské množství.

Tím jsou ovšem – na pozadí analýzy a kritiky operačních procedur – otevřeny nové, a nikterak zanedbatelné problémy: 1. *ontologické*, které se vztahují k otázce – které části sociální skutečnosti jmenovitě jsou počítačovou sociologií nepostižitelné a proč? a 2. *metodologické*, jejichž řešení by mělo být odpovědí na otázku, které konkrétní techniky, zejména kvalitativní, máme k dispozici jako alternativu či komplement k technikám, jež vyžadují operacionalizaci?

Smyslem předchozích úvah tedy nebylo diskreditovat operacionalizační pro-

ceduru samu (ve své rigidní podobě byla diskreditována dostatečně), ani navrhovat alternativní řešení uvnitř této procedury samé, ale obhájit *právo na alternativní metodologii*, která zatím má ódium »neexaktnosti« právě proto, že postupuje odlišně od těch standardních procedur, jež jsme si před lety rutinně osvojili. Příklad operacionalizace však umožňuje znovu položit staronovou otázku – a co je to ve společenských vědách vlastně exaktnost?

Spor o kvalitativní analýzu a kritika počítačové sociologie

Nejednou bylo řečeno a napsáno, že je lépe vědu dělat než uvažovat o tom, jak by měla být dělána co nejlépe, protože je nepochybně důležitější vypovídat o skutečnosti než stanovit předpisy, jak se o ní vypovídat má či nemá. Toto obecně nesporně správné stanovisko však v sobě skrývá latentní nebezpečí *metodologické bezstarostnosti*, která se může změnit v rutinní šablonu, v jeden navyklý způsob přístupu k realitě, který je posléze povýšen na jediný možný – podle úsloví o zvyku jako železné košili. Ano, zajisté máme na mysli běžný typ tzv. konkrétního či empirického výzkumu, jak jej známe ze stovek výzkumných zpráv, projektů a programů, typ, který se proměnil v definiendum sociologie vůbec: »image« sociologie v povědomí veřejnosti informované (zadavatelé, pracovníci v jiných vědních oborech) i neinformované je ztotožněn s »empirickým výzkumem«, konkrétněji s dotazníkem, se souborem kvantitativních údajů, tabulek, koeficientů, matic, případně grafů a histogramů.

Tuto představu, jistě zjednodušující, nelze vytýkat veřejnosti, protože ta ji odvodila z *faktického stavu věcí*, z toho, že sociologové svou disciplínu sami takto veřejnosti prezentovali. Sociologický výzkum – s různými drobnými obměnami – probíhal podle známého schématu: zadání – hypotézy – projekt – dotazník – dotazování – strojové zpracování – výzkumná zpráva – návrhy na opatření – publikace. Překročit tento posvátný rámec třeba tím, že by výzkumná zpráva nebyla založena na dotazování nebo na jiném druhu kvantitativně zpracovatelných údajů a neobsahovala tabulky, čísla a návrhy na opatření, bylo a vlastně dosud je téměř nemyslitelné. Zapomnělo se jaksí na to, že *tento typ sociologie je provenience velice novodobé a že vlastně nemá žádnou »solidní« tradici*, na čemž mnoho nezměnily ani nesmělé pokusy dokazovat, že empirický výzkum se prováděl již v 19. (ba 18.) století. Zajisté, v minulosti společensko-vědního myšlení najdeme vskutku klasické práce naplněné empirickým materiálem (standardně se uvádí trojice – Engels, Le Play, Durkheim), ale jde vskutku

o tentýž typ empirického výzkumu? Jde o tentýž způsob přístupu k sociální skutečnosti?

Jsem hluboce přesvědčen, že nikoliv, a to ze čtyř důvodů: 1. »empirie« obsažená v těchto materiálech má jinou než ryze kvantitativní podobu (zejména u Engelse), 2. ryzí kvantitativní údaje jsou přejaty, nikoliv získány »přímo v terénu«, protože 3. neexistují rozpracované techniky hromadného »sběru dat« a 4. empirie je podřízena rozpracovanému teoretickému schématu a jejím smyslem není zdůvodnit návrh na praktické opatření, ale podepřít teoretickou úvahu, koncepci či konstrukci.

1. Revolucionizující médium a matice dat

Empirická sociologie, pro niž základní »empirií« jsou verbální (psané nebo mluvené) výpovědi »respondentů«, vznikla až v 30. letech našeho století a stabilizovala se až v 50. a 60. letech. Tato stabilizace by nebyla možná, ba vůbec myslitelná, bez *masového použití počítačích strojů*, což byl krok vsutku revolucionizující, aspoň pokud jde o vnější tvář moderní sociologie. Již v roce 1965 psal H. C. Selvin, že »vstup velkých počítačů do sociologie« znamená nástup »stejně revolučního nástroje, jako byl mikroskop v biologii« (Selvin, 1965, 264).

Počítač je však jako džin vypuštěný z láhve, který ovládne vše, co je ochotno se podrobit diktátu operacionalizace, formalizace a kvantifikace. Užití počítačů umožnilo minimálně dvě věci: 1. *zrychlit a zefektivnit kvantitativní zpracování hromadných dat* prakticky v neomezeném rozsahu a provádět na nich řadu dříve nemyslitelných matematicko-statistických operací a 2. *realizovat »empirický výzkum« prakticky každému*, kdo dokáže sestavit dotazník a má k dispozici nějaký program zpracování dat. Právě tento druhý moment vedl k tomu, že *empirický výzkum* se proměnil v *kvantitativní výzkum* a že začal být realizován stejně tak kvalifikovanými odborníky jako dilety. Ve své rutinní podobě je totiž nejjednodušším a nejsnazším prostředkem, jak o sociální realitě něco vypovědět a vypovědět to dokonce formou vnějškově velice exaktní a v podstatě »nenapadnutelnou«, uvážíme-li pověrečnou úctu moderního člověka k číslu.

Co je však »kvantitativní výzkum« (survey, dotazovací šetření), odhlédneme-li od jeho diletantských deformací, svou podstatou? Přesně to formuloval Galtung v roce 1967, když konstatoval, že to »není nic jiného než naplnění datové matice« (Galtung, 1967, 129). *Datovou maticí* pak rozumí toto: máme m

respondentů (O) a n otázek (S) tak, že pro každou otázku S_j a každého respondenta O_i existuje odlišná odpověď R_{ij} , což lze zobrazit v matici:

$$M = \begin{matrix} & \begin{matrix} S_1 & S_2 & S_3 & \dots & S_j & \dots & S_n \end{matrix} \\ \begin{matrix} O_1 \\ O_2 \\ O_3 \\ \vdots \\ O_i \\ \vdots \\ O_m \end{matrix} & \left\{ \begin{array}{ccccccc} R_{11} & R_{12} & R_{13} & \dots & R_{1j} & \dots & R_{1n} \\ R_{21} & R_{22} & R_{23} & \dots & R_{2j} & \dots & R_{2n} \\ R_{31} & R_{32} & R_{33} & \dots & R_{3j} & \dots & R_{3n} \\ \vdots & \vdots & \vdots & \ddots & \vdots & \ddots & \vdots \\ R_{i1} & R_{i2} & R_{i3} & \dots & R_{ij} & \dots & R_{in} \\ \vdots & \vdots & \vdots & \ddots & \vdots & \ddots & \vdots \\ R_{m1} & R_{m2} & R_{m3} & \dots & R_{mj} & \dots & R_{mn} \end{array} \right\} \end{matrix}$$

Jde tedy o předpoklad, že pro každou kombinaci (O, S) existuje jedna hodnota R (technicky řečeno jde o karteziánský součin $O \times S$). Naplnění této datové matice se děje dotazovacím šetřením. *Dotazník* se tak stává *jediným rozumně myslitelným nástrojem, který umožní reálně matici naplnit daty*.

Zdá se, že toto vymezení »kvantitativního výzkumu« je vhodné proto, že se nemotá v začarovaném kruhu tautologických definic. Tímto tautologickým postupem bychom mohli kvantitativní výzkum vymezit jako proceduru, která 1. je založena na aplikaci výzkumné techniky, jež umožňuje shromáždit velký soubor údajů, 2. je použita na velkém souboru osob (respondentů) a 3. povaha získaných dat umožňuje kvantitativní strojové zpracování. Smékal (1983, 52) vymezuje kvantitativní metodologii jako »vyjádření výsledků pomocí statistické deskripce a zobecňování pomocí statistické indukce, což předpokládá formalizaci zkoumaných proměnných«. Předností Galtungova vymezení je však to, že umožňuje snadno odhalit zamlčené předpoklady, tedy »implicitní filozofii« dotazovacího šetření.

2. Zamlčené předpoklady

Dotazovací šetření je – ať se nám to líbí či nikoliv – ryze pozitivistické, přesněji behavioristické provenience. Vychází totiž ze zamlčeného, ale zřejmého předpokladu, že *styk s respondentem se uskutečňuje podle klasického schématu stimul (otázka) – reakce (odpověď)*. Avšak toto klasické schéma implikuje další

předpoklady, které ani zdaleka nejsou již takto zřejmé. Především se předpokládá, že *tentýž stimul* (otázka) má pro každého respondenta *tyž význam*, že *tedy* jde ve všech případech o identický (a invariantní) stimul, ba co víc, že jde o stimul, který je nutně identický pro respondenta i pro toho, kdo otázku *klade* (formuluje). Při dotazování se však pohybujeme nikoliv ve sféře jakéhokoliv, ale právě jen *symbolického chování*, chování, které manipuluje se znaky a na znacích je založeno. Sociální realita je nám takto dána nikoliv přímo, »jaká je«, ale jak je znakově (symbolicky) interpretována nejprve tím, kdo se táže, a *posléze* tím, kdo odpovídá.

Netřeba zdůrazňovat, že se tak ocitáme na půdě, na níž je behavioristický předpoklad prosté relace *S-R* překročen, protože znakový stimul stejně jako znaková reakce nemají nutně jedinou myslitelnou interpretaci. V příručkách sociologické metodologie se uvádí řada návodů, jak předejít možné dezinterpretaci. Řeší se tak sice problém souvislé, nepřerušené komunikace (k přerušení by došlo při evidentním nepochopení otázky), ale neřeší se problém »invariantnosti stimulu«, protože se nerespektuje fakt 1. odlišných sociálních zkušeností respondentů, 2. jejich odlišných sociálních pozic a 3. odlišných komunikačních dispozic. »Je podivné,« píše Boksanski a Piotrkowski (1977, 87), »že na půdě sociologie, disciplíny zvláště predestinované k tomu, aby chápala podstatu rozdílů mezi lidmi ..., se po dlouhou dobu udržely techniky, jejichž aplikace je založena na předpokladu absence rozdílů ve sféře komunikačních dispozic, tedy těch schopností, které jsou silně korelovány se základními vlastnostmi sociální diferenciace«.

Podobně píše Bourdieu aj. (1968, 70): »Předpokládat, že tatáž otázka má *tyž* smysl pro všechny jedince, kteří se liší kulturními rozdíly spojenými s třídní příslušností, znamená ignorovat fakt, že jazyk se liší nejen rozsáhlostí *lexiky* nebo stupněm abstrakce, ale také tématy a problematikou, jež může být na jejich základě vyjádřena.«

Druhým zamlčeným předpokladem je to, že *výzkumník musí mít za to, že otázka, kterou klade, je stejně zajímavá či relevantní pro toho, kdo odpovídá, jako pro něho samotného*. E. J. Webb aj. píše: »Rozhovory a dotazníky vstupují jako cizí element do sociálního uspořádání, které chtějí popsat, vytvářejí *měřené postoje*, vyvolávají *atypické reakce a role*, jejich užití je limitováno počtem těch, kdo chtějí a mohou spolupracovat, a odpovědi jsou částečně založeny na těch individuálních diferenciacích, které jsou z hlediska daného předmětu irelevantní« (Webb aj., 1966, 17). To znamená, že výzkumník přisuzuje odpovědím tutéž relevanci, jakou on sám přikládá problému, který zkoumá nebo – v krajnějším případě – *intervenuje do sociální situace* tím, že do ní vnáší ele-

menty, které v ní původně vůbec nebyly. Tím je otevřen problém nemenší než ten, který zná moderní fyzika jako problém »intervence pozorovatele (přístroje)«, jenž pak vyjadřuje v *termínech* neurčitosti, komplementarity atd. Ačkoliv jde o situaci zásadně strukturně podobnou, sociologové, až na výjimky, zejména polské (Maslyk, 1979; Siewerski, 1988) se těmito problémy zatím příliš nevzrušují. Pokud se o intervenci *výzkumníka* do situace vůbec uvažuje, pak výhradně v souvislosti se *zúčastněným pozorováním*, tedy »kvalitativní technikou«, jako by »kvantitativní *výzkum*« nebyl schopen ani elementární sebe-reflexe.

Třetím zamlčeným předpokladem je *předpoklad absence* toho, co bychom nazvali podle Festingera *kognitivně-verbálně-behaviorální disonance*. Jednoduše řečeno – předpokládá se, že to, co respondent vypovídá (verbální dimenze), odpovídá jeho »názoru« (kognitivní dimenze) a tento názor odpovídá budoucímu nebo reálnému chování (behaviorální dimenze).

Dalším zamlčeným předpokladem pak je to, že výzkumník spoléhá na to, že *dotazovaný rozumí sociální situaci*, na niž je dotazován. V podstatě je tak přejat předpoklad »etnoracionality«, tj. že »o tom, co je správné, rozhodují ti, kdo tohoto pojmu užívají« (Kuczynski, 1977, 137). Kvantitativním výzkumem tak můžeme například zjistit, že lidé pokládají za »poměrně normální«, že se dávají úplatky či »pozornosti«, ale nezjistíme, jaký typ uvažování je k tomu vede. Kvantitativní sociologie navíc postuluje respondenta jako adekvátního informátora, jako »sociálního experta«, čímž se ovšem dostává do bludného kruhu: na jedné straně chce »exaktně« překročit »běžné vědomí«, ale na druhé straně neoperuje jinými daty než právě daty »běžného vědomí«.

Výzkumník dále předpokládá, že existuje totožnost mezi znakovým vyjádřením (psaným či mluveným) a významem, který je znaku přisouzen, ale i naopak, že *totíž určitý význam lze přepsat do podoby jiného znaku*. Prostě řečeno – verbální vyjádření respondenta lze v podstatě libovolně nebo podle určitých pravidel »zakódovat« pomocí jiného znaku na základě výzkumníkem stanovené kategorizace. Nejde jen o to, že se tak může ztratit podstatná část informace (např. emocionální tón je nahrazen chladnou kategorií), ale o to, že *výzkumník kategorizaci vlastně konstruuje novou, ve výpovědi původně neobsaženou »realitu«* (srv. Knorr-Cetina, 1981, 19).

Celá kvantitativní metodologie konečně stojí a padá s předpokladem, že *zkoumanou realitu lze uchopit právě v těch »dimenzích«, »parametrech« či »proměnných«, které jsou dány na počátku výzkumu* a jež obvykle v průběhu šetření nejsou ani korigovány, ani doplňovány, protože výzkumník je v »terénu« obvykle substituován tazatelem. Významný protagonista kvalitativní metodo-

logie v psychologii D. T. Campbell píše, že »systémům měření je vlastní nižším nezdůvodněná rigidita, která omezuje výchozí registrovaná data předem očekávanými parametry« (Campbell, 1980, 324). A právě zde je základní a nejpodstatnější omezení »kvantitativního výzkumu«: *sociální realita je zredukováána na soubor statisticky ověřitelných vztahů mezi operacionálně definovanými proměnnými*, tj. na soubor výchozích hypotéz, které mohou být ověřeny nebo zamítnuty, ale nic více. Kvantitativním výzkumem nelze vlastně zjistit nic více než to, co jsme »kvalitativně« předem věděli, ale o čem jsme pouze nevěděli, jak je »to« v populaci rozloženo, distribuováno. Výslovně toto stanovisko formuloval P. Blau ve svém pokusu o kvantitativní sociologii »bez čísel« (Blau, 1977, 11).

3. Sebekritika empirických sociologů

Nelze přirozeně tvrdit, že by si mnozí empiričtí sociologové (ale spíše metodologové než »výzkumní rutiněři«) neuvědomovali *jistou míru problematičnosti dotazovacích šetření*. Pars pro toto uvedeme v nártu některé úvahy Johanna Galtunga, který před více než čtvrtstoletím poukázal na některá omezení empirického výzkumu »standardního typu« (Galtung, 1967, 150n).

Podle Galtunga je *dotazovací metoda* především *příliš individualistická*. Protože dotazováno může být pouze individuum, musí být individuum (opět zamlčený předpoklad) konečnou pokládáno za základní »sociální jednotku«. Z ní pak ex post odvozujeme úvahy o sociálních kolektivitách na základě mechanické agregace individuálních výpovědí. »Tento individualismus,« píše Galtung, »je dále posilován tvorbou pravděpodobnostních modelů ve *výběrové proceduře*, takže *individuum je doslova vytrženo ze svého sociálního kontextu*, což má ovšem za následek, že *mj. nevíme, zda jde o názor vskutku individuální nebo o názor, který vyjadřuje »skupinové mínění« a který je tedy výslednic skupinového konsensu nebo tlaku*. Galtung v roce 1967 pochopil význam toho, co bylo jinde nazváno »indexikalitou«, totiž význam aktuálního sociálního, komunikačního a lingvistického kontextu, od něhož standardní výzkum prostě »abstrahuje«.

Dále je Galtungovi dotazovací procedura »*příliš demokratická*«, protože výpověď má vlastně povahu *prosté »volby«, výběru z několika alternativ*, takže »dotazník tak přestává být analytickým nástrojem, který umožňuje postihnout různá protínání a zlomy«. Je jistě pravda, že existují složitější dotazovací procedury, ale základní problém, že totiž dotazovanému je předložena určitým způ-

sobem *prestrukturovaná realita*, do níž se má umístit, se žádnou metodickou či technickou finesou neřeší. Výzkumník totiž dotazovanému stanoví »*rámeček relevance*«, který dotazovaný nemůže překročit a pouze v něm může »*demokraticky volit*«. Ve skutečnosti by každý výzkum měl začít tím, že se tento »*rámeček relevance*« nejprve empiricky stanoví v realitě, tzn. že se přijme za relevantní to, co je relevantní pro toho, kdo bude dotazován, a vyloučí se to, co pro něj relevantní prostě není. Jinak se dopouštíme omylu umělé a nezdůvodněné »*konstrukce dotazníkové reality*«, kterou šetřením vneseme do reality »*skutečné*«. Ale výzkum přece není procedurou, jíž chceme názory, hodnoty, mínění a postoje tvořit, ale zjistit!

Dotazovací procedura je dále *příliš statická*, protože zachycuje manifestní verbální reakce v jednom časovém bodu, což nelze v úplnosti překonat ani opakovanými šetřeními. Ukazuje se, že v obdobích rapidních sociálních změn dotazníkové šetření neumožňuje adekvátní predikci ani chování, ani postojů (Galtung uvádí příklad Kuby na počátku roku 1959, kdy data nenásvědčovala žádné radikální změně; podobně, byť subtilnější závěry o prediktivních schopnostech empirického výzkumu zformulovali polští sociologové v souvislosti s »*polskou krizí*« v roce 1981 a později).

Konečně dotazovací metoda je *omezena na »střední sociální pozice«* v širokém slova smyslu, tzn. že jsou prakticky vyloučeni ti, kteří stojí na sociální »*periferii*«, ale i ti, kteří stojí příliš v sociálním »*centru*«. Sociální periferii rozumí Galtung lidi negramotné, velmi staré, opuštěné, geograficky izolované apod. a sociálním centrem politickou a hospodářskou elitu. Tyto dvě »*krajní*«, polární kategorie obvykle z běžného šetření »*vypadnou*«. Jako ilustrativní příklad může sloužit výzkum sociální stratifikace z roku 1967 (Machonin a kol., 1969), v němž se nepodařilo ani při velmi početném a precizně statisticky vybraném souboru zachytit ani jeden z pólů sociální vertikály, tedy populaci »*na okraji*« na jedné straně a »*mocenskou elitu*« na straně druhé. Proto nemohly být adekvátně testovány hypotézy týkající se právě těchto sociálních vrstev.

V kvantitativním výzkumu obvykle »*vyklouznou jemnosti a podstatné maličkosti*« (Campbell, 1980, 271), zejména pak ta část sociální reality, kterou pracovně nazývám »*konstantními margináliemi*«. Konstantními margináliemi rozumím jevy nebo části populace, které *netvoří ani průměr, ani medián, ani modus sociálního chování, které ani nejsou příliš kvantitativně frekventované*, ale jsou relativně stálé a svou permanentní přítomností významně ovlivňují sociální chování jiných skupin. Jejich relativní stálost nelze ovšem vysvětlit jinak než strukturální *zakotveností*, tedy tím, že existují či přetrvávají objektivní podmínky, které umožňují jejich existenci a reprodukci. Ne vždycky musí jít

o fenomény sociálně deviantní (vekslování, melouchaření, prostituce, problémy s cikánskou populací, »punkáči« atd.), mnohdy jde o jevy »normální« (koncentrace moci v úzké vrstvě výkonného aparátu; sociální vliv spisovatelů; hvězdy pop-music jako »vzory« sociálního chování apod.), ale právě pro jejich kvantitativní nepočetnost jakoby »marginální«. Kvantitativní marginálnost však nemusí znamenat nízkou sociální relevanci. Ostatně většina sociálních problémů se začíná vždycky odvíjet od zdánlivých »marginálií«. Slovenští sociologové v podobném významu mluví o »malých veličinách« či o »ostrůvcích pozitivní deviace« (Szomolányiová, 1989).

Metodologie kvantitativního výzkumu si vytvořila »ideálního respondenta« (další zamlčený předpoklad), který je »dobře socializovan, ochotný nechat se slyšet a ochotný naslouchat, pravdivě odpovídající a alespoň minimálně vzdělaný, aby byl způsobilý vyplnit příslušné políčko« (Galtung, 1967, 157). Je zřejmé, že ti, kteří tyto podmínky nesplňují, zřídka v dotazovacích šetřeních figurují. Kvantitativní sociologie si dávno vytvořila to, co se označuje termínem »zajatá populace«, tj. populaci stále a do únavy dotazovanou, protože nejdostupnější a nejzpůsobilější odpovídat (jde především o vysokoškolské studenty).

Někteří autoři (Platt, 1981, 75n) poukazují na to, že výzkumník (eventuálně tazatel) si nejsou »statusově rovni«, že výzkumník (a tazatel) vlastně »nemá odpovědnost za výzkum« a že celá výzkumná akce je anonymní v tom specifickém smyslu, že vztah respondent-tazatel nemá ani budoucnost, ani minulost. Plattová se snaží tento problém experimentálně řešit tím, že realizuje »dotazování sobě rovných«, například sociolog dotazuje sociologa, kdy vznikají jiná »pravidla hry«, protože »původní pravidla« jsou oběma účastníkům známa. Dnes se u nás o něco podobného pokouší výzkumná skupina J. Alana ve výzkumu příznačně nazvaném »Samí sebe«.

4. Etické problémy dotazovacích šetření

Námítky etické povahy se většinou vznášejí vůči pozorovacím technikám, vůči záznamům rozhovorů bez svolení, vůči »dvojroli«, kterou hraje zúčastněný pozorovatel, ale zatím – rozhodně alespoň u nás – nebyly obdobné námítky vzneseny vůči dotazování. A přece ani *dotazovací techniky nejsou eticky zcela nevinné*.

Snad nejostřejší, byť poněkud patetickou a poněkud emocionálně vypjatou etickou kritiku dotazování vznesla Irena Kolodziejová (1980). Vychází z toho, že *komunikační situace při dotazování je nepřirozená, nenormální*, protože je

jednostranná. Ve formulaci jiných autorů: »Člověk není chápán jako účastník komunikační struktury, ale jako reagující organismus, je strojem produkujícím odpovědi, což nachází svůj výraz také v nešťastném výrazu respondent – odpovídač. Taková forma komunikace, v níž je jedné straně přisouzena pouze role odpovídače na dané otázky, není vždycky nejefektivnější ani příliš hodná úcty« (Boksanski, Piotrkowski, 1977, 86). Kolodziejová situaci vidí dramatičtěji – jako *proces, v němž se dotazovaný »obnažuje« zcela anonymnímu reprezentantovi Vědy, který však respondentovi nenabízí nic více než ujištění, že posloužil jejímu rozvoji. V dotazovací proceduře by však mohlo být nabídnuto více, minimálně katarze (uvolnění psychického napětí tím, že se respondent »vypovídá«), intelektuální zisk (tím, že respondentovi bude nabídnuta orientace zájmu na něco nového, zajímavého) a zvýšení vlastního sebehodnocení. Ve skutečnosti však tyto možné »odměny« nejsou zabudovány přímo v dotazování samotném a jsou pouze věcí »dobré vůle« toho, kdo se táže. Dochází tak, v nadsazené formulaci Kolodziejové, k »vykořisťování člověka-objektu člověkem-badatelem« (Kolodziej, 1980, 327).*

Kolodziejová připouští jen dvě výjimky jako eticky dostatečně zdůvodněné, totiž rozhovor s terapeutickými cíli a dotazování s explicitními cíli »reformátorskými«. Nicméně sami víme, jak často jsme bezradní, když se nás dotazování ptají – a bude to vůbec k něčemu? Změní se vůbec něco?

Dotazování je technikou až příliš dobře rozpracovanou. Dochází proto ke stavu, který autorka popisuje takto: »Člověk nerad o všem mluví, ale podléhá diskrétnímu tlaku dotazování, který přece náleží k profesionální výbavě sociologa. Nehodlám demonizovat sociologii, vědy o člověku mají ostatně daleko k metodologické rafinovanosti ... Ale není dobře, že jenom to, že nemáme klíč k sousedovu bytu, nás zdržuje od krádeže« (Kolodziej, 1980, 327).

Z těchto a řady dalších důvodů pokládají mnozí autoři za cennější ty metodologické koncepce, které *rezignují z principu neutrality badatele, ale předpokládají naopak účast*. Jsou morálně cennější a gnoseologicky přinejmenším stejně hodnotné (srv. Gál, 1989).

Všechny tyto kritické výhrady platí jistě jen zčásti, potud totiž, pokud se *dotazujeme na sféru skutečně intimní v širokém slova smyslu*, do níž ovšem patří nejen sexuální život či požívání alkoholu, ale také vztah k nadřizenému, reálný výkon pracovních činností, skutečné trávení volného času, vztah k národnostním menšinám, politické postoje, náboženské přesvědčení atd., atd.

Vzniká tak otázka, která překračuje rámec etické kritiky a dotýká se přímo »sociální ontologie«, zda právě tyto skutečnosti dotazováním vůbec můžeme třeba jen přibližně zjistit. Zdá se totiž, že *řada podstatných oblastí sociálního*

života, zejména toho, který každodenně prožíváme s jeho problémy i radostmi, s jeho staráním a zařizováním, sháněním i opatrováním, s jeho nadějemi i obavami, *se prostě do žádného dotazníku nevejde*. Dotazník totiž realitu uspořádá, vnese do ní jakýsi apriorní řád, vyloučí emoce, škrtne celou sféru prožívání a hodnocení toho, jak a co člověk žije, o co a jak usiluje a co a jak odmítá. A pokud snad tyto rozměry sociálního bytí do dotazníku vstoupí, pak v podobě destilované vody, která se ale nedá pít ...

5. Hledání alternativy

Selvinova optimistická představa z 60. let o tom, že stačí zvládnout solidně matematiku a bude všechno »v pořádku«, se ukázala jako lichá. Celý další vývoj sociologické metodologie pozvolně šel ke konstituci alternativní metodologie, která byla nepříliš šťastně nazvána »kvalitativní« a která se začala postupně prosazovat nejen v sociologii, ale také psychologii (srv. Smékal, 1983). Jen tyto dvě humanitní vědy totiž byly zasaženy kvantitativní metodologií se vším, co k ní patří pozitivně i negativně (operacionalizace, formalizace, kvantifikace, stanovení měr, koeficientů, vah, faktorových zátěží atd.) v míře, která v jiných společenských vědách nemá obdoby. Zatímco například archeologie, pomocné vědy historické či etnografie vlastně teprve *hledají způsoby rozumného užití formalizovaných a kvantifikujících procedur* (lingvistika je výjimkou pro mezní povahu svého objektu), psychologie a sociologie naopak *hledají cestu z bludiště nerozumného užití matematických postupů a aplikace počítačové techniky*.

Toto hledání mělo řadu konkrétních podob, které se vázaly na různé teoretické inspirace. Kvalitativní procedury jsou někdy zcela ztotožněny s »*fenomenologickou perspektivou*«, jako by právě jen ona měla výsadní právo na zkoumání toho, co se kvantifikaci nepoddává. Představu této identity navozují totiž mnozí autoři příruček kvalitativních metod (srv. Bruyn, 1966, ale i Schwartz, Jacobs, 1979), i když někteří z nich s jistou rezervou (Bogdan, Taylor 1975, IX).

Kvalitativní analýza se obvykle příliš přímočaře spojuje s rozvojem fenomenologické sociologie (tzv. Schutzův impuls), etnometodologie, případně symbolického interakcionismu. Ačkoliv toto spojení *není ani věcně, ani historicky nelegitimní*, ukazuje se, že kvalitativní analýza má solidní historické zázemí již minimálně v tzv. formální sociologii *Simmelově* (viz Schwartz, Jacobs, 1979). Není bez zajímavosti, že téma *každodennosti, které je jakousi »ontologickouází«* aplikace kvalitativních postupů, otevřel na základě marxís-

tické tradice před vznikem fenomenologické orientace v západní sociologii Henri Lefébvre (1958, 1961, 1981).

V současné době se rozvinuly tři základní »směry«, které akcentují poněkud odlišné stránky kvalitativního studia sociální skutečnosti:

1. *Sociologie každodenního života*, která navazuje mj. na etnometodologii, konverzační analýzu, Goffmanův dramaturgismus, Lotmanovy a Bachtinovy literárněvědní analýzy, na etiketizační teorii atd. a jejímiž osovými pojmy jsou každodennost, rutina, rituál, praxe, běžné vědomí, životní sféry atd. Tato orientace úzce navazuje na studia sociálně psychologická, etnografická, kulturně antropologická i lingvistická.

2. *Sociologie interpretativní*, která za svůj ústřední problém pokládá způsoby, jimiž lidé svět interpretují dříve, než jednají (a dříve, než je podroben interpretaci vědecké), a souvislost jednání a interpretace. Navazuje na humanistickou sociologii Znanieckého, Millse aj. a rozvíjí sociologickou hermeneutiku. Centrálními pojmy této orientace jsou zdravý rozum, smysl, význam, subjektivita, intersubjektivita, temporalita, prostor atd.

3. *Sociologie teoretická*, jejíž jeden trend (na Západě nejvýznamněji představovaný teorií struktury A. Giddense, 1979) se snaží propojit tradiční sociologické způsoby zkoumání sociální skutečnosti s impulsy nejen kvalitativní analýzy, ale také celé tzv. interpretativní sociologie. Tato třetí orientace se jeví jako pravděpodobně nejperspektivnější, jakkoliv předpokladem jejího rozvíjení je ovšem soustavná práce deskriptivní, analytická a explanační v různých oblastech běžného života.

Kvalitativní procedura se obvykle vymezuje jako »*produkce deskriptivních dat*«, tj. dat, která jsou založena na »vlastních psaných nebo mluvených slovech a pozorovatelném chování lidí« a přímém pozorování sociálních situací (srv. Bogdan, Taylor, 1975, 4). Ale cožpak takové procedury jsou v sociologii nové? V příručkách kvalitativní metodologie se obvykle uvádějí jako její prekursoři F. Le Play, antropologové 20. a 30. let (včetně Malinowského), chicagská škola, proslulé dílo Thomase a Znanieckého o polském sedlákovi založené na analýze osobních dokumentů a *potom* plejáda novějších autorů 60. let (Gans, Becker, Gouldner, Strauss, Cicourel, Douglas, Goffman, Vidich, Garfinkel, Glaser, Bensam aj.). A přece počátky kvalitativní metodologie jsou daleko starší.

K zakladatelským pracím kvalitativní metodologie patří nepochybně Engelsovo *Postavení dělnické třídy v Anglii* z let 1844–1845 (Marx-Engels, 1957, 237n). Stačí Engelsovu práci pročíst, abychom si uvědomili, jak zcela přirozeně a bez složitých metodologických fines Engels aplikuje právě *kvalitativní metodologii*. Engels např. popisuje (nic více, než popisuje!) noclehárnu, dvůr, oblečení,

stávku, robotárnu, ba dokonce hřbitov. Nikde se nedočteme, kolik je takových hřbitovů, nocleháren či dvorů a evidentně takový údaj ani nepotřebujeme, abychom pochopili podstatu a hloubku lidské bídy a utrpení. Engels pracuje se zprávami z novin, ale nepostupuje ovšem tak, jak by postupoval, nikoliv bezdůvodně, kvantitativní metodolog moderního času.

Engels vlastně realizuje to, co Blau označil daleko později jako »kvantitativní sociologii bez čísel«. Uvažuje o fenoménech, které jsou samy o sobě kvantitativní, jako jsou např. průměrné mzdy nebo věk, a přece nikde nenajdeme souhrnnou statistiku, která by poskytovala absolutní a relativní údaje. *Úvaha o mzdách* je vskutku analytickou úvahou, která *se obešla dokonce bez jediného čísla (!)*, a čtenář přesto nezůstává na pochybách, jak funguje proces »odměňování za práci«. Podstatu jeho postupu lze shrnout takto: 1. přímé pozorování každodenního života; 2. zúčastněný rozhovor, který respektuje toho, s kým se mluví, rozhovor bez předem formulované kostry (neřku-li otázek); 3. popis konkrétních životních situací, podmínek a sociální aktivity na základě **přímého** pozorování; 4. osobní znalost lidí, s nimiž se vstupuje do komunikačního kontaktu; 5. absence sociální distance a osobní angažovanost v problému.

V Engelsově práci najdeme *dvě vrstvy*: vrstvu, která je opřena o *oficiální statistické údaje* (například údaje o zpracování vlny, plátenickém průmyslu, úmrtnosti atd.), a vrstvu, která je založena na *pozorování a rozhovorech*. Engels tak prakticky demonstrovuje to, k čemu se moderní sociologie dobírá v urputných a pohříchu mnohdy neplodných diskusích, že *vztah kvantitativní metodologie a kvalitativních procedur není disjunktivní, ale komplementární*, že se vzájemně doplňují a obsahově oplodňují: kvantitativní data bez deskripce reálného, každodenního života jsou chladná a nepřesvědčivá, deskriptivní data bez kvantitativních údajů postrádají základní sociální kontext, obecný, »abstraktní« *rámec*, v němž jsou situována.

Engelsův příklad není ahistorickým exkursem ad usum delphini. Když jsem se znovu do Engelsova díla začel, byl jsem doslova šokován tím, *pokolikáté již* sociologie objevuje objevené. A to Engelsova práce patří k *standardnímu objemu* vědění, které se zprostředkovává každému západnímu studentovi. Marxistická sociologie minulých let Engelsův podnět vstřebat *nemohla*, protože se *příliš* vzdálila kontextu světového sociologického myšlení, *do něhož* uvažování o kvalitativních metodách patří.

Kdysi mě zesnulý Jiří Linhart informoval, že existuje *kritická analýza* Engelsovy knihy snad z pera F. L. Riegra. Stálo by za to se k ní vrátit, protože *možná* – poněkud paradoxně – se ukáže, že Engels byl lepší metodolog než *sociální* analytik.

Vskutku tedy nemá pravdu Whitehead, když říká, že věda, která se bojí zapomenout na své tvůrce, je ztracena. Samozřejmě – pokud je ovšem schopna vědění minulých epoch vstřebat jako inspirující podnět a nikoliv vléci jako vnucený žentour.

6. Co jsou kvalitativní metody?

Punctum saliens sporu mezi kvantitativní a kvalitativní metodologií není povaha procedur (ta je odvozená), ale *povaha empirických dat*, která získáváme, protože »měření a experimentování jsou operace, kterých může používat i kvalitativní metodologie« *(Směkal, 1983, 52).* S jistým razantním zjednodušením lze říci, že *kvantitativní metodologie operuje s daty, která lze »strčit do počítače«*, což samozřejmě předpokládá předchozí metodologické kroky (operacionalizaci, formalizaci, reduktivní kroky při kódování a kategorizaci) a vynucuje kroky následné (způsob prezentace, interpretace, »vyhodnocení«*).* *Kvalitativní metodologie poskytuje data, která nemá smysl do počítače dávat*, přesněji data, jejichž povaha by se počítačovým zpracováním kvalitativně změnila a ztratila svou specifikou.

V podstatě je dáno *historickým vývojem stavu věcí*, že kvantitativní a kvalitativní metodologie jsou stavěny do opozice, jako by se moderní sociologie polarizovala spíše podle metod, jichž používá, než podle předmětu svého zájmu a sociálních funkcí. Z této záměny pak vyplývá, že kvantitativní techniky jsou pokládány za vědecké, scientistické, přírodovědné, naturwissenschaftlich, zatímco kvalitativní metody za humanitní, humanitární, geisteswissenschaftlich, zkušenostní, fenomenologické, klinické, jsou studiem v terénu (field research), výzkumem případů (precedentů), zúčastněným pozorováním a běžným věděním (Campbell, 1980, 242).

Taková polarizace *je nejen zbytečná*, ale dokonce zatemňující, protože nevypovídá o ničem *jiném než o historické genezi této umělé polarizace* a vypočítává případy a *způsoby užití*. Proto také nelze přijmout *negativní vymezení* kvalitativních metod *jako toho, co »nesplňuje* tradiční požadavky vědeckého empirismu« *(Bruyn, 1966, 6).* Tak totiž vzniká zdání, že odvrát od kvantitativní metodologie s sebou *nutně nese absenci jakýchkoliv pravidel* vědeckého poznání, že jde o anarchický obrat od »*přesně stanovených*« *kánonů* vědeckého výzkumu k badatelské libovůli.

Někteří autoři poukazují na to, že striktní oddělení kvantitativních a kvalitativních »metod« *je do té míry neuspokojivé, že by bylo vhodné nahradit do-*

konce sám termín »kvalitativní metody« obecnějším označením »kvalitativní analýza«. Kvalitativní analýza v širším smyslu by pak označovala takový typ sociologického výzkumu a výkladu jeho výsledků, který je založen na

1. respektování teoretických zdrojů a východisek klasické sociologie a soustavném přihlížení k rozvoji soudobé sociologické teorie v celé její diferen- covanosti a mnohotvárnosti;

2. individuální zkušenosti sociologa (sociolog se sám může stát iniciátorem určitých akcí a situací, které současně zúčastněně, jako »aktér«, zkoumá, pozo- ruje a interpretuje;

3. pozorování, jemuž je sociolog sám přítomen a není zastupován »taza- telem«, »pozorovatelem« apod.;

4. intuíci a empatii (Mills mluvil kdysi v tomtéž smyslu o sociologické imaginaci);

5. tradičních prostředcích filozofické a sociologické kategoriální analýzy (tzn. že kvalitativní analýza se nezřídka ani dosti vysokých úrovní zobecnění);

6. osobních a oficiálních dokumentech (na jejich věcném, obsahovém a stylistickém rozboru, případně na analýze textologické);

7. publicistice a beletrii (krásné literatuře) jako zdroji informace a současně jako prostředku prezentace získaných výsledků a do jisté míry i způsobu zdůvod- ňování svých tvrzení, závěrů a doporučení.

Pouze v úzkém smyslu lze kvalitativní analýzu redukovat na speciální postu- py (metody), zejména: 1. analýzu jednotlivých případů (monografická studia); 2. biografické metody (analýzy životních drah); 3. typologické procedury (které alespoň do jisté míry substituuji statistickou reprezentativnost); 4. stylistickou a předmětnou analýzu osobních dokumentů (pamětí, deníků, dopisů atd.) a 5. případně některé postupy přejaté z etnografie, kulturní antropologie, psychiatrie, sociolinguistiky a historie.

Podstata kvalitativní analýzy spočívá tedy nikoli v konkurenci kvantitativ- nímu výzkumu, ale v jeho doplnění, konkrétně o 1. *vzájemnou kritickou analýzu* metodických a metodologických postupů na různých úrovních obecnosti (přibliž- ná metodologická specializace vede v obou případech k jisté míře metodologické slepoty) a 2. *tematicky nové problémy*, jež jsou svou podstatou »nepřístupné« čistým kvantitativním šetřením zejména dotazníkového typu.

Kvalitativní metodologie tedy není ani lepší a snad ani horší než kvantitativní postupy, je prostě jiná, protože je jinak ontologicky zakotvena, je jinak předmětně orientována a vstupuje tam, kam kvantitativní metodologie vstoupit nemůže. Platí ovšem také, že »kvalitativní výsledky jsou stejně tak málo ušetřeny chyb jako výsledky kvantitativní« (Campbell, 1980, 327).

7. Kvalitativní analýza a každodennost

Kvalitativní metodologie je tedy dána především ontologicky, předmětem zkoumání, badatelskou orientací. *Předmětem kvalitativní metodologie je studium běžného, každodenního života lidí v jejich přirozených podmínkách.*

Předmětně se kvalitativní analýza obvykle spojuje se studiem *každodenního života* na mikrostrukturální úrovni. Avšak každý sociální proces, jev a fakt institucionální, organizační a makrostrukturální povahy má svůj komplement také ve sféře mikrostrukturální každodennosti. Znamená to, že většině stan- dardních makrostrukturálních témat lze zcela organicky přiřadit »kvalitativní téma«, které pokrývá některou stránku každodenních lidských aktivit. Sama *každodennost* se obvykle vymezuje jako sféra sociálního života: 1. v níž lidé žijí, pracují, setkávají se, interagují, komunikují a zejména vykonávají rutinní akti- vity; 2. v níž používají tzv. přirozeného postoje, tzn. nezpochybňují realnost sociálního světa, jeho »objektivitu«, jeho obývanost jinými lidmi atd.; 3. v níž převládá pragmatický, manipulativní, nikoliv kontemplativní postoj; 4. v níž probíhá soustava interpretačních aktů, jimiž lidé svůj sociální svět vysvětlují, činí jej srozumitelným a na jejichž základě více či méně jednají; 5. která je pociťována a prožívána jako oblast, která má řád, která je strukturována a 6. která je inter- subjektivní. K pojmu každodennosti dnes existuje obrovská literatura, na níž proto odkazují (srv. Alan, 1982; Alijevová, 1987; zejména Maffesoli, 1989 aj.).

Zkoumání sociálního světa z perspektivy každodenního života metodologicky předpokládá zkoumat jej:

- a) z perspektivy aktéra,
- b) v jeho životním kontextu,
- c) v jeho vlastním jazyce,
- d) v jeho vlastní neprestrukturované interpretaci.

Takový přístup umožňuje sociologicky rehabilitovat obrovské množství pojmů běžného jazyka, které byly zejména pozitivistickými koncepcemi z oboru exkomunikovány jako »nevědecké«, jež však fixují závažné stránky indivi- duálního i sociálního života – jako je strach, nenávist, strádání, očekávání, hříchy, naděje, milosrdenství, zoufalství atd. Tyto koncepty v kvalitativních analýzách vystupují ve svých původních významech, nikoliv pouze v sociologických interpretacích (tedy jako expektace, frustrace, stres, deprivace, agrese atd.). Standardním sociologickým interpretacím tak dávají nové nebo vracejí původní významové dimenze.

Které *postupy* konkrétně lze kvalifikovat jako kvalitativní? Především je to *zúčastněné pozorování*, které je ovšem hierarchizováno na stupnici úplná parti-

cipace, participace v roli pozorovatele (dvojrole) a pozorování v náhodné (či běžné) sociální situaci. Pozorování zde nemá pravidla předběžně »zadané« kategorizace (typu balesovských kategorií), je založeno spíše na podobné schopnosti citlivě a vnímavě pozorovat, jako je tomu u dobrých fotografů či malířů. Ostatně – *použití fotografie* (ale i filmu, magnetofonového záznamu apod.) patří ke kvalitativním technikám. Dnes již existují vynikající sociologické práce, které nepocházejí z pera sociologů, ale z kamer sociologicky vzdělaných či zainteresovaných fotografů. Fotografie totiž splňuje podmínku *zachytit reálný kontext, konkrétní prostředí*, bezprostřední sociální situaci. Fotografovat lze ovšem netoliko lidi v jejich prostředí, ale i lidské produkty, které mnohdy teprve na fotografii »vyniknou« ve svých významech a funkcích, jež běžně nevnímáme, protože od nich nemáme (což zní paradoxně) dostatečný odstup: nevnímáme je proto, že se staly »přirozenou« součástí našeho prostředí, součástí oné každodennosti, která jako by nevyžadovala ani záznam, ani reflexi.

Druhou technikou je *zúčastněný rozhovor*, tedy nikoliv standardizovaný či polostandardizovaný, kde je dáno téma a jakási hypotetická kostra toho, o čem bude řeč. Zúčastněný rozhovor lze vést *kdekoliv a kdykoliv*, i když přirozeně poznávací hodnota takových rozhovorů bude značně proměnlivá. Po jisté době »praxe« vstupuje výzkumník do takových rozhovorů tehdy, když sám vidí, že téma je zajímavé (ačkoliv není předem dáno) a sociologicky nějak relevantní (což nelze předem stanovit). V zúčastněném rozhovoru jsme spolubesedníky, nikoliv tazateli, diskutéry, nikoliv neutrálními badateli. Smyslem takového rozhovoru je ovšem poznat víc, než by spontánně vyšlo najevo, jakkoliv naše tázání a námitky nemají mít povahu usměrňování ve smyslu poučení či dokonce mentování. Na druhé straně zúčastněný hovor neznámá, že »vypojíme« všechno naše vědění a budeme hrát naivní prostáčky – nejen proto, že je to eticky pochybné, ale především proto, že je to z poznávacího hlediska neefektivní. Platí nicméně »zlaté pravidlo« – nechej svůj sociologický slovník doma, pokud nemluvíš s lidmi, kteří mu běžně rozumějí.

Zúčastněný rozhovor někdy vyžaduje *znalost specifického jazyka* »sociální kategorie«, s níž jsme ve styku, což předpokládá *eventuální* předchozí trénink nebo aspoň dostatečnou informaci (slangy, profesionální žargon apod.). Je jasné, že při studiu zejména periferních či *marginálních* částí populace je taková znalost zcela nezbytná, o čemž by mohli vyprávět mnoho pozoruhodného ti, kdo zkoumali například cikánskou populaci. *Limity vstupu* do určitých sociálních vrstev jsou ovšem mnohdy dány nezávisle na *tužbách* výzkumníkových, například věkem (padesátník na rockovém koncertu *může* být patrně jen stěží vskutku zúčastněný) nebo pohlavím. Kvalitativní metodologie však není kriminalistická

technika a oblastí a situací, do nichž se výzkumník dostane sponte sua, je tolik, že na nedostatek témat a problémů si rozhodně nelze předem naříkat.

Pro zúčastněný rozhovor platí, že se máme snažit popsat problém, o němž je řeč, *v jazyce aktérů*, tzn. že je nutné si vycvičit jazykovou citlivost, schopnost vnímat významové posuny, rozumět novým slovům a novým jazykovým kontextům.

Konečně třetí kvalitativní technikou je technika s dlouhou tradicí (rozpracovaná dávno historiky), *analýza autentických osobních dokumentů*, dopisů, deníků, záznamů, poznámek, ale i životopisů, memoárů, publikovaných rozhovorů, stížností, návrhů atd. Pro tuto techniku byly vypracovány *metodické »normy«*, takže její aplikace při zachování základních etických pravidel, někdy jen norem lidské slušnosti, není nijak nesnadná.

Za kvalitativní techniky nutno pokládat také *analýzu beletrie a produktů hromadných sdělovacích prostředků*. Zde je problém složitější o to, že tento materiál lze interpretovat dvojím způsobem: 1. jako výpověď (ať už jakkoliv autorsky zformovanou či deformovanou) o sociální skutečnosti a 2. jako objekt hromadné recepce, tedy jako sociální produkt, který spoluvytváří hodnotové a normativní orientace, způsob vidění a interpretace sociálního světa. Právě zde se *kvantitativní a kvalitativní metodologie velice organicky propojují*, dokonce téměř v instruktivní podobě: vedle obsahové analýzy jako prototypicky kvantitativní techniky zde stojí kvalitativní rozbor, který využívá poznatků nejen sociologických, ale i axiologických, etických, estetických a v neposlední řadě sémiotických a sociolingvistických.

8. Námitky a diskuse

Proti kvalitativní metodologii byly samozřejmě již dávno vzneseny námitky ze strany scientisticky orientovaných sociologů, takže postačí je shrnout se stručným komentářem:

1. *Kvalitativní metodologie nemá přesná pravidla*. Toto tvrzení je oprávněné – jak jsme viděli – pouze částečně, nadto platí ve stejné míře pro kvantitativní sociologii, snad s tím rozdílem, že tam je absence pravidel více kamuflována (platí to zejména o operacionalizaci a interpretaci dat).

2. *Kvalitativní data nejsou reprezentativní*. Tuto námitku lze akceptovat potud, pokud akceptujeme princip statistické reprezentativnosti jako *conditio sine qua non* vědeckého výzkumu. Zdá se však, že přednosti mytické reprezenta-

tivnosti jsou v kvalitativní metodologii dostatečně vyváženy tím, že umožňuje formulovat nové hypotézy, nikoliv je pouze kvantitativně verifikovat. V tom je ostatně základní a nejpodstatnější odlišnost obou »metodologií« – zatímco kvantitativní metodologie je bytostně a pouze verifikační, kvalitativní metodologie je spíše a převážně generativní (srv. Blumer, 1970; Glaser, Strauss, 1968).

3. Kvalitativní metodologie nemá rozpracované validizační postupy. Tato námitka platila do doby, než byl problém systematicky řešen v pracích Filmerových, Campbellových, Glaserových atd. Dnes lze jako validizačních procedur použít: a) *principu adekvátnosti*, který je založen na tom, že výsledky kvalitativní analýzy se předloží osobám, jichž se předmětně týkají, k vyjádření; b) *principu konsensu* vědecké komunity (srv. Knorr-Cetina, 1981), tzn. souhlasu badatelů, kteří se daným problémem nebo populací zabývají a kteří výsledky kvalitativní analýzy označí za pravděpodobné; c) *principu souladu se zdravým rozumem*, který vychází z toho, že data kvalitativní analýzy jsou předmětně vztažena k běžnému vědomí, takže nemohou překračovat »zdravý rozum« v té míře, jak je to možné v teoretické reflexi; d) *principu souladu s kvantitativními daty* (podrobněji srv. Campbell, 1980, 327).

I když je nepochybné, že kvalitativní metodologie je vzdálenější »aktuálním standardům vědecké metody« než postupy čistě kvantitativní, nemělo by to znamenat její apriorní diskriminaci (srv. Kuczynski, 1977, 123). Ostatně ti, kteří v oblasti aplikace kvalitativní metodologie skutečně pracují, se shodují v tom, že »není fundamentálního rozdílu mezi cíli a možnostmi kvalitativních a kvantitativních metod a dat« (Glaser, Strauss, 1967, 7), že »sociologická teorie musí budovat koherentní těleso vědění, které bude konzistentní se zjištěními obou těchto polárních sice, ale základních výzkumných orientací« (Bruyn, 1966, 6). A konečně v pregnantní formulaci Campbellové: »Problém polaritativních a kvalitativních přístupů k výzkumu sociální činnosti zůstane neřešen potud, pokud budeme za jeho řešení pokládat potvrzení dominance jednoho nad druhým. Sociální poznání je v daleko větší míře než poznání fyzikální riskantní a hypotetický proces. U jakéhokoliv přístupu totiž zůstává místo pro zdůvodněnou kritiku. Každý pól je vždycky silnější v kritice druhého, nikoliv však v neomylnosti svých nároků na deskriptivní vědění« (Campbell, 1980, 272).

Porozumění a interpretace v sociologii

1. Interpretativní paradigma a problém porozumění

»Nuže, milý Panglossi,« ptal se Candide, »když vás věšeli, párali a bili a když jste vesloval na galeře, stále jste věřil, že vše na tomto světě jest zařízeno co nejlépe?«

»Jsem stále téhož mínění«, odpověděl Pangloss, »vždyť jsem filosof. Nebylo by mi vhod popíratí sám sebe, vždyť Leibniz nemůže mítí nepravdu a harmonie předem stanovená je ostatně nejkrásnější věc na světě. Jistě tak krásná jako dokonalost a jádro podstaty.«

Voltaire, Candide

Voltaireův Candide i Pangloss žili v téže době, v níž, jak říká Maurois, různí fanatici připravovali neštěstí lidského rodu, a bránili mu, aby pěstoval svou zahradu, v době kruté, nemilosrdné a nesnášenlivé. Avšak Pangloss tuto hrůznou realitu, kterou *prožívá podobně* jako Candide, *vidí zcela odlišně*, vidí ji prizmatem své filozofie, podle níž přece žije v »nejlepším z možných světů«. Tatáž skutečnost a tatáž zkušenost se stává *lidskou* skutečností a *lidskou* zkušeností právě tím, že je interpretována v interakci a v dialogu. Pangloss vidí tuto skutečnost jinak, protože má odlišné »interpretační schéma« světa, které mu umožňuje v tomto světě a s tímto světem žít a přežít v něm.

Tento nadmíru jasný příklad demonstruje podstatu toho, co daleko později, aniž to arcibí Voltaire mohl jen tušit, tvoří jádro tzv. *interpretativního paradigmatu v sociologii*. Jeho podstata spočívá v tom, že »jevy, procesy a věci, jimiž se zabývají společenské vědy, tvoří jejich předmět výlučně jako koreláty jevů vědomí«, že »žádný sociální proces se nedá vysvětlit bez explicitního nebo implicitního odvolání se na jevy vědomí« (Ossowski, 1967, 343). Nebo jinak – každý sociální jev je nutno zkoumat s »*humanistickým koeficientem*«, tzn. zkoumat jej nejen »sám o sobě«, ale také – a především – jak se reprezentuje v lidském, individuálním či skupinovém vědomí (Znaniecki, 1963, 132). A ještě ji-

nak: »Interpretativní společenská věda se snaží odhalit smysl dané činnosti a praktiky. Dělá to tak, že odhaluje intence a přání jednotlivých aktérů, že odhaluje pravidla a osvětluje pojmová schémata, která pořádají zkušenost, tak, že praktiky, činnosti a zkušenosti, které společenský vědec pozoruje, se stávají rozumově pochopitelnými, že pozoruje, jak se spojují v celostní strukturu, která definuje podstatu a cíl lidského života« (Fay, 1975, 79). Byl by nám Panglossův životní postoj srozumitelný, kdybychom nevěděli (díky Voltairovi), jakého výkladového schématu používá, aby dal pro sebe smysl světu, který je nesmyslný pro jiné?

V následujících úvahách nám nepůjde o celek interpretativního paradigmatu, ale o pokus *načrtnout racionální metodologickou problematiku*, která je obsažena v tematické *porozumění a interpretace*. Interpretativní paradigma totiž vychází ze dvou stěžejních předpokladů:

1. *společenská skutečnost je ontologicky svěbytná*, sui generis, je kvalitativně odlišná od »řádu přírody«, protože je skutečností člověkem tvořenou, vykládanou a prožívanou, protože má lidský smysl a lidskou činnost a vědomím je zvýznamňována;

2. *proto nemůže být v úplnosti postižena pouze metodami přírodních věd* nebo metodami, které jsou všem vědám společné, nýbrž musí používat i metody vlastní, specifické, která nemá »přírodovědecký« ekvivalent. Jednoduše řečeno – »specifický předmět humanistiky vyžaduje také aplikaci specifických metod« (Mokrzycki, 1971, 34).

Řekneme-li však, že takovou specifickou metodou je metoda porozumění, Verstehen (Dilthey, Weber), understanding (Outhwaite), imaginativní rekonstrukce (MacIver), aplikace humanistického koeficientu (Znaniiecki), interpretace (Cicourel) atd., je dán metodologický casus belli. Protože *co je to vlastně »metoda porozumění«*? Jaká má pravidla? Jak ji lze, lze-li vůbec, integrovat do tradiční metodologické výbavy společenských věd? Není problém porozumění »prázdným, vymyšleným pseudoprobémem«, který »jen zbytečně dubluje staré problémy a tradiční, dobře zažitá kategorie« (Loj, v: Ponimanije, 1982, 209)? Jde o problém gnoseologický, problém poznání a pravdy, nebo o problém psychologický, problém vcítění a soucítění? Jde o problém jen lingvistický, který se týká pouze porozumění textům, nebo o problém kulturologický, který se vztahuje k porozumění odlišným společenstvím a kulturám? Jde o problém porozumění pouze v rámci interpersonální komunikace, nebo o obecný problém porozumění smyslu činností, lidských výtvorů, norem, rituálů, postojů a předsudků?

A dále: Jak je to vlastně terminologicky? V jakém vztahu je porozumění a interpretace? Jde o synonyma, částečná synonyma nebo o významově zcela odlišné termíny? Jaký je vztah porozumění a vysvětlení? Je vysvětlení poro-

zuměním, porozumění vysvětlením nebo jde o pojmy zcela nesouřadné? Z prostého výčtu otázek je patrné, že pravděpodobně nejde ani o pseudoprobém ani o problém metodologicky marginální.

2. Porozumění v každodenním životě

V každodenním životě si mnohokrát denně klademe otázky: Co tím vlastně myslí? Proč to neřekne otevřeně? Myslí to opravdu vážně? Je možné mu věřit? Co to ti lidé vlastně dělají? K čemu to je? Má to vůbec nějaký smysl? Proč se tak zbytečně honí? Všechny tyto a podobné otázky jsou *elementárním tázáním po motivu, cíli, významu*, ale také funkci, pravidlu nebo normě, jsou otázkami, pomocí nichž se chceme dobrat toho, co je za otevřeným, vnějším (manifestovaným) chováním a *porozumět smyslu*. Metoda porozumění se tak projevuje již na úrovni běžného života a má v něm své nezastupitelné místo.

Dříve než byl problém porozumění formulován jako gnoseologický problém a metoda porozumění prohlášena za speciální metodu společenské vědy, bylo této procedury nescíslněkrát prakticky použito. V tom se shodují všichni, kdo se touto otázkou kdy zabývali. Jeden ze zakladatelů fenomenologické sociologie Alfred Schutz říká, že porozumění má nejméně tři úrovně: je 1. zkušenostní formou zdravého rozumu, 2. epistemologickým problémem a 3. speciální metodou (podle Natanson, 1968, 161). *Na úrovni běžného života* jde o to, že »lidé interpretují činnosti druhého tak, že se snaží pochopit význam zamýšlený jiným ... Kdyby totiž to, co lidé dělají, bylo bráno jako pravý ukazatel jejich postojů a názorů, byla by upřímnost slovem beze smyslu, politika by byla bez významu a dějiny by byly kronikou lidského vegetování. Zdravý rozum a jeho interpretace se ukazují jako vysoce komplikovaný nástroj ... Porozumění na úrovni zdravého rozumu je aktuální způsob porozumění používaný aktéry v denním životě a interpretací činnosti jiných« (c.d., 162).

V jiných pojetích je porozumění na této úrovni pojímáno poněkud odlišně. Ziółkowski (1981, 16) např. zjišťuje, že porozumění spočívá především v identifikaci činnosti partnerů na základě připsání určitého typologizovaného kulturního smyslu (někdo »kupuje lístek«, někdo se »osvědčil« apod.). Porozumění je tak *včleněno do širšího kulturního kontextu*, jehož si ovšem aktér sám nemusí být vůbec vědom. Bystrickij a Filatov proto oprávněně konstatují: »Elementární akty porozumění, překonávání neporozumění těm či oněm životním jevům a vlastním motivům činností vyplňují každodenní lidský život. Tvoří základní

tkáň předvědecké zkušenosti člověka, přičemž jsou natolik obvyklé, že subjektivně nejsou prožívány jako akty porozumění« (Ponimanije, 1982, 230). V této elementární premise, že totiž porozumění jako metoda funguje na úrovni zdravého rozumu stále a nezastupitelně, existuje tedy téměř univerzální shoda. Neshody – dokonce zcela zásadního významu – se začnou projevovat tehdy, položíme-li dvě otázky, totiž otázku, co je podstatou porozumění a jakou roli má porozumění v celku sociálního života.

3. Německá tradice: Dilthey a Weber

Aniž bychom příliš zacházeli do historických podrobností (poučení lze najít v Outhwaite, 1975 a Child, 1965), stačí konstatovat, že na počátku bylo porozumění situováno do kontextu filozofie života *Wilhelma Diltheye*, kde mu byl přisouzen význam zcela klíčový. Dilthey vychází z ontologického předpokladu, že člověk vytváří ve světě přírody svět dějin a kultury jako *imperium in imperio*, kde vládnou spíše hodnoty než příčiny, spíše vůle než nutnost. Tento svébytný svět kultury však není člověku cizí, protože na rozdíl od přírody zde předmět a podmět patří do téhož světa, člověk má se svým vlastním světem jiný druh zkušenosti než se světem přírody: člověk není odkázán pouze na pozorování jevů, ale naopak – má možnost odhalovat i to, co je za jevy skryto, ono neviditelné »vnitřní« (ein Inneres). Metoda tohoto odhalování je právě *porozumění*, chápání, které má v zásadě dvě úrovně: *úroveň »elementárních forem«*, o nichž se Aron vyjadřuje, že jsou založeny na »la théorie banale de l'analogie«, a *úroveň chápání objektivizovaných forem ducha*, tedy kultury. Stručně řečeno: *zatímco přírodu vysvětlujeme jako vůči nám vnější, jiným lidem (elementární forma) a kultuře (vyšší forma) můžeme rozumět v jejich vnitřním rozměru, významu a smyslu* (Dilthey, 1980, 308n).

Dilthey tedy evidentně odvozuje metodu porozumění jako svébytnou metodu společenských věd (Geisteswissenschaften) z metody porozumění, již užíváme v běžném životě. I to je ostatně jedna z diltheyovských premis, která vstoupila do výbavy soudobé sociologie, totiž že »život je základním faktem, který musí být východiskem filozofie« a který »nemůže být postaven před tribunál rozumu«, protože právě »život je to, co známe zevnitř a za co nemůžeme vystoupit« (Szacki, 1981, 480). Dilthey na úrovni elementárních forem porozumění pak uvažuje o porozumění na základě analogie s vlastním zážitkem, o vžívání se, o znovuprožívání, vcitřování, soucítění atd. Uvědomuje si ovšem, že »chápání

spočívá v jisté zvláštní, osobní genialitě« a má-li se stát »základnou historických věd, musí se z osobní geniality vytvořit jistá technika« (Dilthey, 1980, 322).

Outhwaite (1975) poukazuje na to, že v Diltheyově koncepci lze vydělit dva typy porozumění: *psychologické*, které je spíše uměním, a *hermeneutické*, které může spíše pretendovat na označení »věda«. Ontologicky je psychologické porozumění dáno faktem elementární interakce mezi lidmi, hermeneutické porozumění faktem lidské začleněnosti do totality kultury. Totalita kultury je Diltheyovi objektivizací lidského ducha, je »objektivním duchem« (v tradiční německé terminologii), který má v podstatě všechny znaky toho, co Popper později nazve *World Three*, svět objektivizovaného vědění a poznání. Je tedy sférou, která »sahá od životního stylu, forem styku až po souvislost účelů, které si vytvořila společnost – mravy, právo, stát, náboženství, umění, vědy a filozofie« (Dilthey, 1980, 312). Tento »objektivní duch« vykazuje tři podstatné zvláštnosti: 1. je vnitřně strukturovaný, 2. neexistuje nezávisle na individuální psychologii, protože vyrůstá »z živé spojitosti (Zusammenhang) lidské psychiky a tedy pouze na jejím základě může být pochopen« a 3. je »médiem, v němž se uskutečňuje proces pochopení jiných osob ...«, protože všechno, v čem se objektivizoval, obsahuje něco společného pro Já i Ty«.

Hermeneutika jako vyšší typ porozumění je »možná právě proto, že existuje vztah mezi lidmi a státem, věřícími a církví, vědeckým životem a univerzitou ... Existují zde tedy vztahy mezi částmi a celkem, v nichž části nabývají významu (Bedeutung) z celku a celek má svůj význam (Sinn) prostřednictvím částí« (cit. podle Outhwaite, 1975, 33). Avšak přestože Dilthey prohlašuje, že hermeneutika »musí najít svůj vztah k všeobecné úloze teorie poznání, která spočívá v důkazu možnosti vědeckého přístupu k souvislosti dějinného světa«, a přestože volá, že »v otázce porozumění vstupujeme na půdu *takových metod, které nemají ani nejmenší podobnost s metodami přírodovědnými*«, musí nakonec konstatovat: »Ve všem porozumění je i něco iracionálního, tak jako je i život sám iracionální; nelze jej reprezentovat žádnými formulami logických operací ..., protože znovu-prožívání nelze nahradit žádnou verifikací poznávací hodnoty úsudků, jimiž by se dal zobrazit proces porozumění« (Dilthey, c.d., 325).

U Diltheye je tak exponován již na samém počátku *celý problém porozumění*, se všemi komplikacemi, které jej budou provázet až do současnosti. Interpretativní sociologie bude znovu opakovat, byť bez odvolání na Diltheye, právě jeho kontradikce, i když v novější terminologii – porozumění proti explanaci, příroda proti kultuře, věc proti významu, ba půjde mnohem dál, když postaví interakci proti normě, každodennost proti instituci atd.

Dilthey na otázku, co je podstatou porozumění jako metody, odpověděl

taxativním výčtem způsobů, jak porozumět – vcítěním, znovuprožitím a záměnou své perspektivy za perspektivu jiného. Moderní terminologie vlastně pouze přidala pojem *empatie*, ale na podstatě věci, že porozumění je »metoda sui generis«, s klasickými objektivními metodami nesouměřitelná, se nic neměnilo.

Ostatně k nějak zásadní změně nedošlo ani tehdy, když se Max Weber pokusil »racionalizovat«¹ diltheyovské snad až příliš striktní oddělení porozumění a vysvětlení a situoval problém porozumění *do kontextu analýzy sociální činnosti*. Každá lidská činnost je cílově orientována, je motivována a má smysl, který musí být srozumitelný jak aktéru samotnému, tak ostatním účastníkům sociálního života. Jedním z podstatných úkolů společenské vědy je tedy *porozumět smyslu činnosti*, konkrétně – její motivaci. Porozumění se však podle Webera nijak nevylučuje s vysvětlením, protože ve sféře sociálního života je právě porozumění vysvětlením: »Sociologie je věda ..., která chce vysvětlujícím způsobem porozumět sociálnímu jednání a díky tomu je příčinně objasnit v jeho průběhu a důsledcích«² (cit. podle Dějiny, 1982, 287).

Nebudeme podrobně sledovat Weberovu teorii činnosti, o níž existuje literatura tak bohatá, že jen její bibliografie by vydala na slušnou knížечku, postačí, zdůrazníme-li, že u Webera lze identifikovat – podobně jako u Diltheye – dvě úrovně porozumění: 1. *elementární, bezprostřední* (aktuelles Verstehen), které se vztahuje na všechny činnosti, jejichž smysl je bezprostředně srozumitelný (rozumíme slzám, gestům, matematickým operacím), a 2. *vysvětlující porozumění* (erklärendes Verstehen), které je orientováno k identifikaci motivů. Elementární porozumění vypovídá o tom, co individuum dělá, vysvětlující *proč to dělá*.

Weber sám pracuje především s ideálním typem cílově racionálního jednání, kde motivy jednání lze identifikovat přesněji, takže celá procedura porozumění nabývá povahy intersubjektivně ověřitelného postupu. Weber tak sice poněkud oprostil diltheyovský přístup od elementů iracionality a radikálního psychologismu, na druhé straně však *redukoval »objekt«³ porozumění vlastně výhradně jen na motivaci jednání*: významová dimenze lidského kulturního světa se tak dostala na úroveň »druhého plánu«⁴.

Problém racionality lidského jednání bude pak znovu a znovu kladen a rozporně odpovídán. Vliv německé tradice se dále projev ve třech podstatných momentech: 1. porozumění je upřílišněně psychologizováno a redukováno na vcítění (empatii), 2. porozumění je redukováno předmětně pouze na individuální, byť sociálně podmíněnou motivaci jednání a 3. porozumění je přisouzen význam jakési metodologické konstituenty humanitních věd. Je ovšem pouze zdánlivě paradoxní, že u počátků dnes již obligatorní roztržky mezi »pozitivisty«⁵ a »inter-

pretativisty«⁶ stojí právě Max Weber, jeden z »nejpozitivističtějších duchů klasické sociologie«⁷ (Don Martindale, 1968).

Nebudeme se podrobně zabývat vývojem chápající či rozumějící sociologie proto, že »každá epocha sociologického teoretického myšlení měla svou chápající sociologii a každá škola, která se prohlašovala za rozumějící, měla svou protiškolu«⁸ (W. Bühl, cit. podle Krasnodebski, 1980, 1, 66). Spektrum interpretativního paradigmatu tak sahá od sociologických teorií činnosti, chápajícího funkcionalismu, symbolického interakcionismu přes etnometodologii až k tzv. chápajícímu marxismu. Termín chápající sociologie – poznamenejme pro přesnost – použil poprvé Max Weber v roce 1913.

4. Etnometodologický radikalismus: interakce je interpretace

V podstatě na tyto zdroje – diltheyovsko-weberovské a posléze fenomenologické – navazuje *soudobá varianta interpretativní sociologie*, jak ji nalézáme např. v etnometodologické koncepci Garfinkelově, Cicourelově aj. Tato koncepce vychází z předpokladu, že *každodenní život je »svrchovanou realitou«⁹* (Schutz) a že právě tato realita se musí stát («jako fenomén») předmětem studia. Každodenní život je pro etnometodology výhradně sférou sociální interakce individuí, interakce, která se uskutečňuje především jazykovými prostředky. Jazyk je tak nejen nástrojem komunikace, ale především prostředkem *interpretace* sociální skutečnosti. V *absolutizované* verzi proslulé Sapir-Whorfovy hypotézy, podle níž je náš způsob vnímání světa dán strukturou jazyka, jehož používáme, nachází pak etnometodologie *zdůvodnění* svého radikálního »lingvistického«¹⁰ subjektivismu: »není vůbec možné rozlišit a už vůbec ne klást do protikladu interpretace věcí a věci samé, protože interpretace jest touto věcí«¹¹ (cit. podle Tittenbrun, 1981, 117).

Obecně platné východisko, že *totiž »bytí je vždycky vykládáno a interpretováno, člověk mu vždycky dává smysl«¹²* (Vjatkina, v: Ponimanije, 1982, 202), je absolutizováno do ontologicky pro mnohé neúnosné podoby, v níž se sociální bytí dnes a denně znovu konstituuje v jednotlivých interakčních aktech a není vlastně ničím jiným než úhrnem významů, které mu interagující individua přikládají.

Etnometodologické východisko lze tedy shrnout takto: sociální realita dostává smysl jen v interpretačních aktech interagujících individuí, tyto interpretační akty jsou vždy jazykovými výpověďmi, tyto výpovědi jsou pak vždycky »*textem*«, který je nutno znovu interpretovat. Kromě Sapir-Whorfovy inspirace sehrála

významnou roli i *filozofická koncepce Austinova*, podle níž lze rozlišit výpovědi konstatující a performativní. Tzv. *performativní výpovědi* (slibuji, že; sděluji v závěti, že; odsuzuji tě; vsázím se, že ... atd.) nejsou pouze jazykovým aktem, výpovědi o činnosti (psal jsem, dívám se z okna), ale činností samotnou, protože sdělení, že např. »něco odkazuji v závěti« má stejné praktické efekty jako »předmětná činnost« (srv. podrobněji Szymura, 1982). Toto původní rozlišení však etnometodologové de facto zrušili a pojali všechny výpovědi o skutečnosti, všechny její interpretace jako výpovědi performativní.

Etnometodologové se soustředili na studium interakce, dokonce – řekli bychom – mikrointerakce, aby odhalili její vnitřní, skrytá pravidla. *Interakce sama je pojata jako interpretativní proces* proti tradiční koncepci, podle níž je především »směnou« chování v roli, chování, které je řízeno poměrně striktními normami. Toto »tradiční normativní paradigma« etnometodologové odmítli, protože pojetí jedince v interakci jako »sumy očekávání« (role) a »sumy dispozic« se jim zdálo příliš zjednodušující (Wilson, 1970).

Co to ale vlastně znamená pojmut interakci jako interpretativní proceduru? V podstatě dvě věci: 1. v procesu interakce oba partneři permanentně interpretují své jednotlivé interakční akty, čemuž říká Wilson »metoda dokumentární interpretace«, a 2. sociální normy (pokud lze o nich vůbec mluvit!) podléhají situačně kontextové interpretaci, protože jsou vždycky příliš neurčité, než aby je bylo možné »doslova« vztáhnout k dané situaci.

Metoda »dokumentární interpretace«, která je povýšena na metodologickou základnu tzv. interpretativního paradigmatu, je ve skutečnosti procedurou dosti jednoduchou: 1. předpokládá se, že existují nějaké skryté podkladové či základové vzorce (underlying patterns), kterými se, snad nevědomě, individua v interakci řídí; 2. tyto vzorce se projevují v interakci; 3. tyto projevy jsou označeny jako »dokumenty«; 4. z »dokumentu« partnera A usuzuje na vzorec partner B a vice versa; 5. každý následný dokument může vést k reinterpretaci předchozího v tom smyslu, že poukazuje na jiný základový vzorec; 6. základový vzorec i dokument jsou tedy ve vztahu vzájemné determinace a 7. jsou podmíněny konkrétní situací (sociální a lingvistickou). Tato metoda, již užívají lidé v každodenním životě (aniž o ní jako o metodě samozřejmě vědí), je však v etnometodologii povýšena na vědeckou metodu, protože sociologické »studium interakce musí být prováděno z pozice aktéra ..., což znamená, že musíme převzít pozici aktéra a vidět svět z jeho hlediska« (Wilson, l.c.) a toto vidění lze fixovat jen »interpretativní deskriptí«.

»Interpretativní deskripce« je potom nutně idiografická, vždycky se vztahuje pouze ke konkrétnímu případu a nemůže být generalizována. To má ovšem

dalekosáhlé metodologické důsledky. *Sama interpretativní deskripce je další, v sociologii tolik oblíbenou procedurou bez pravidel*, jak na to upozornil Giddens (1972), když konstatoval, že Cicourel »neuvádí pravidla, podle nichž on sám interpretuje aktérovu interpretaci«.

Avšak připusťme, že interpretativní deskripce může být psychologicky funkční a že může být relevantní třeba v sociolingvistickém výzkumu. Je však *sociologickou metodou* – lhostejno zda dobrou či špatnou? Zde nejde o znovuoživování sporů o vztahu sociologie a psychologie, ale o zásadní fakt, že v *etnometodologii se sociální skutečnost skutečně změnila v miriádu dyadických interakcí*, které – připusťme – mají také (a podstatně) interpretativní charakter, ale z nichž přece nikdy nelze »složit« sociální svět. Metodologicky jde o totéž, o č se pokoušel před více než půl stoletím Moreno, když chtěl skládat obraz sociální struktury z miliard sociogramů. Filozoficky situaci předjímavě popsal Engels, který v souladu se svým holistickým viděním světa odmítl každý pokus rekonstruovat sociální strukturu ze struktur mikrointerakce. V polemice s Dühringem ukázal, jakou roli hrají konstruované dyády, »dvojice famózních mužů«: »Je-li třeba řešit nějakou ekonomickou, politickou atd. otázku, bleskově napochodují oba mužové a věc v mžiku 'axiomaticky' vyřídí ... Vyskytují se běžně v celém 18. století. Objevují se již v Rousseauově pojednání o nerovnosti ..., hrají hlavní úlohu u politických ekonomů od Smitha po Ricarda.« Tato dvojice však musí být, podle Engelse, »dvojicí lidí, kteří jsou natolik oproštěni od veškeré skutečnosti, od veškerých národních, ekonomických, politických, náboženských vztahů, jaké se kdy na zemi vyskytly ..., že z jednoho i druhého zbývá už jen pouhý pojem: člověk ... Jsou to tedy dvě dokonalá strašidla, která musí dělat všechno, co od nich žádá jejich zaklínač, a právě proto jsou všechny jejich umělecké produkce ostatnímu světu naprosto lhostejné« (Marx, Engels, 20, 1966, 112-113).

Jsme však oprávněni vztáhnout tuto razantní Engelsovu úvahu na etnometodologické schéma sociální reality? Jistá míra »sociálnosti« se v etnometodologii totiž zachovává odkazem na ony »základové vzorce«, eventuálně *sociální normy*. Ale především – pojem normy je pojat zcela jinak než je tomu v »normativním paradigmatu«, protože normy nemají podle etnometodologie autonomní existenci (s čímž lze v jistém smyslu souhlasit): jedinci nejednají podle norem, ale pouze post hoc interpretují svá jednání jako by podle norem. To je dáno tím, že normy jsou obecné, takže pro každou situaci musí být redefinovány a reinterpretovány a mohou být stejně tak dodržovány jako obcházeny. Tato myšlenka sama jistě stojí za pozornost, poukaz na »indexikalitu«, tj. situační podmíněnost fungování sociálních norem, je věcně smysluplný. Etnometodologové však zcela abstrahují od *obsahu* sociálních norem, uvažují pouze o »neměnných vlast-

nostech nebo principech, které jedincům dovolují připisovat významy či smysl obsahovým pravidlům zvaným společenskými normami» (Cicourel, 1974, 85). Takže tzv. interpretační procedury (dříve tzv. základová očekávání) předcházejí normu jako jakási lidská univerzália, pomocí nichž lze vysvětlit celou společnost ... Baldamus tedy ani zdaleka nepřehání, když mluví v souvislosti s etnometodologií o »erozi sociální reality« a o »finálním zmizení společenské skutečnosti« (Baldamus, 1976, 91).

Engelsova úvaha poukazuje na absenci jakýchkoliv sociologicky relevantních »parametrů« oněch interagujících individuí. Skutečně totiž není lhostejné, jaké jsou sociální charakteristiky individuí, jaký je obsah norem, čeho se týká interakce, naopak – to všechno je podstatné, protože právě tyto »obsahové stránky« sociální reality jsou přece předmětem interpretace. Etnometodologové sice právem, ale zcela jednostranně, soustředili pozornost pouze na *interpretativní procedury samy*, aby nikoliv »opomenuli«, ale popřeli, že existuje vůbec něco mimo interpretaci samu. Z etnometodologického vidění sociální reality tak vymizel triviální fakt, že interpretace je konečnou zaměřena vždycky k někomu a k něčemu, že se něčeho týká, že o něčem vypovídá.

Je jistě pravda, že se sociální svět změnil – metaforicky i fakticky – ve »svět dialogu« a lidská společnost se proměnila v »konverzaci lidstva« (O'Neill, 1975, 14n). V tomto permanentním dialogu je sociální realita stále znovu vytvářena, zpochybňována i potvrzována, je tedy vlastně komplexem interpretačních aktů »vydiskutována«. Etnometodologové používají slova »negotiate«, což má mj. tyto další anglické ekvivalenty: arrange, confer, discuss, mediate, arbitrate ... atd. Ve svém zaníceném odporu k durkheimovskému »reismu«, zvěčňování a hypostazování abstrakt, však etnometodologové zašli tak daleko, že pominuli onen podstatný aspekt sociálního života, který je osou durkheimovského vidění světa, že totiž *realita je člověkem a lidským společenstvím velice často nikoliv »negotiována«, ale lidem prostě vnucena*. Fascinace interakcí a interpretací vede nakonec k vyloučení fenoménu *moci* ze sociální skutečnosti nebo k transpozici moci do podoby »symbolického násilí«, »moci nad diskursem« atd. Tyto věci nejsou zanedbatelné, spíše naopak, patří však k jinému řádu věcí než sociální mikrointerakce fixovaná »konverzační analýzou«.

Etnometodologické stanovisko shrnuje Tittenbrun lapidárně takto: »Bezprostřední mezilidské kontakty jistě probíhají velice často ve formě rozmluv, výměny vět, informací atd. Odtud se bere jistá věrohodnost etnometodologického pojetí interakce jako dialogu ... Lze-li ve vztahu k interakci hájit tezi o identitě jejího řádu s řádem jazykovým, protože interakce je možná, když si partneři vzájemně rozumí a rozumí si proto, že prezentují v hovoru své intence

srozumitelným způsobem, pak podmínky existence interakce zřejmě nejsou identické s podmínkami existence společnosti, *společenský řád není totéž co interakční řád*« (Tittenbrun, 1981, 119).

5. Pravidla sociálního jednání jako předmět interpretace

Většina koncepcí zčásti a neúplně odpovídá na svým způsobem podstatnou otázku – co je totiž *předmětem porozumění* v sociálním životě a co v sociologii? Klasické a tradiční pojetí porozumění de facto redukuje porozumění na porozumění motivům, intencím, záměrům jednajícího subjektu. Zcela samozřejmě se ovšem nabízí otázka – pochopíme-li motiv jako příčinu jednání, nelze se současně ptát po příčinách motivu? Pak by totiž do dosavadní úvahové struktury vstoupil celý kauzální, determinanční komplex, který v dosavadních uvažovaných přístupech evidentně chybí.

Pokusem právě o takovou koncepci je »*činnostně-normativní*« pojetí, které navrhl Brian Fay (1975) a jež je inspirováno analytickou filozofií britskou. Fay vychází z toho, že »velká část slovníku společenských věd je založena na akčních výrazech« (action concepts), které popisují to, co se dělá (skáču), nikoliv to, co se děje (padám). Tyto akční výrazy jsou spojeny s cílem, intencí – nakupování, podplácení, slibování, volení, mluvení atd., takže vyžadují nutně interpretaci: co a proč nakupuji, koho a čím podplácím atd. Potud nejde o nic nového, kromě toho, že Fay problém sám právě v duchu analytické filozofie odvozuje spíše z jazyka, než z reality. Fay namítá, že dosavadní pokusy vysvětlit porozumění jsou spojeny se zbytečnou *konfúzí*, která spočívá v tom, že společenský vědec má jakoby »vyslédit neviditelné příčiny na základě speciální metody empatie, v níž jako by znovupožil ty akty, které chce vysvětlit« (Fay, 1975, 73).

Ve skutečnosti, dovozuje Fay, jde o jazykové nedorozumění, protože *intence a záměry, motivy a přání* se nevztahují k »okultním procesům, které jsou skryty všem kromě aktéra«, ale k »*charakteristikám činnosti samé*«: činnostní pojmy, akční výrazy lze použít »jen v kontextu určité řady sociálních pravidel, protože jednání je vždy situováno do sociálního kontextu. Od etnometodologické »indexikality« se Fayův přístup liší v tom, že nejde o individualizovaný interakční (situační) a jazykový kontext, ale o kontext normativní. »Zastavit se na křižovatce« nepředpokládá pouze elementární kontext červeného světla, ale sociální kontext společnosti, která má pravidla dopravního provozu, »vstřelit jedenáctku« předpokládá kontext sociálních her atd. Fay tvrdí, že nejen kon-

venční chování, které je přímo normativně upraveno, ale *každé chování je podloženo pravidly*, jež je nutné učinit explicitními. *Porozumět chování tedy znamená porozumět pravidlům*, jimiž se implicate či explicite, vědomě či nevědomě *toto chování řídí*.

Je ovšem pravda, že celá etnometodologie stojí metodologicky právě na snaze odhalovat skrytá pravidla jejich narušováním («garfinkeling»): «Obklopující nás svět není tak solidní, jak se zdá, protože jej lze poměrně snadno vykoletit a přeměnit v bezesmyslný chaos» (Cicourel, c.d.). Fay však celý problém navíc obsahově konkretizuje. Etnometodologové se vlastně omezovali – v rozporu se svými proklamacemi – na abstraktní formální popis interpretačních procedur (které připomínají aplikaci balesovských pozorovacích kategorií), Fay naproti tomu uvádí »seznam základních představ«, které lidé sdílejí o světě a které fungují jako prostředky, jež jednání dávají smysl. Jsou to např. představy o úloze práce, názor na přírodu, rozlišení veřejného a soukromého, vztah k autoritě, pojetí rodiny, koncepce mužství a ženství, vztah ke smrti atd. (Fay, c.d., 78).

Fay tak vědomě posunuje problém vlastně až do «filozofické» roviny, protože jde o »odhalení apriorních podmínek, které utvářejí sociální zkušenost v dané společnosti«. V podstatě jde o to, že v každé společnosti kromě explicitních norem funguje komplex výkladových schémat, která vnějšmu pozorovateli nemusejí být vůbec srozumitelná a která jsou vůči členu daného společenství původně vnější a v tomto smyslu také apriorní. *Funkce takového porozumění pak již není ani jen vysvětlující ani deskriptivní, ale komunikativní*: »Odhalování toho, co je to, co lidé dělají, tj. odhalování pravidel a předpokladů, na nichž spočívá jednání, nám umožňuje angažovat se v dialogu s nimi, protože rozumíme jazyku jejich sociálního života« (Fay, c.d., 80).

Koncepce, kterou jsme reprodukovali, má podstatnou, evidentně se nabízející souvislost s *Gadamerovým pojetím porozumění* jako »diskursu«. V něm jde o snahu vymanit porozumění z »karteziánského individualismu« (jak je tomu ještě u Diltheye) tím, že porozumění nemá znamenat vstup do cizí zkušenosti, ale pochopení »životní formy« (form of life), protože právě ta dává smysl jednání i dílu (podle Giddens, 1976, 56). Pochopit tuto životní formu lze jen v dialogu a porozumění. Pak slouží k obohacení toho, kdo se aktu porozumění podjímá: porozumění tak není pasivním aktem pouhé interpretace, ale schopností aktivně žít. Ve formulaci Fayově: »Nové způsoby života se stávají reálnými alternativami, když jsme schopni vidět smysl alternativních životních stylů a různých způsobů vidění světa« (Fay, c.d., 81).

Tím se ovšem problém porozumění dostává z čistě metodologických souvislostí do obrovských zásadních souvislostí moderního i postmoderního světa,

které jsou leit-motivem i této knížky. Alternativita, komplementarita, pluralita a tolerance předpokládají porozumění ve standardním i ve vysoce sofistikovaném smyslu. Téma porozumění se tak bez nadsázky stává klíčovým tématem sociálním, politickým, ekologickým, ekonomickým i mravním.

6. Porozumění jako »vědění jak?«

Na rozdíl od vcelku univerzální shody, že »metodu porozumění« aplikujeme, aniž o tom víme, v každodenním životě, existuje kritická distance k porozumění jako vědecké metodě či jako dokonce konstitutivní metodologické proceduře humanitních věd. Zásadní námitku dosti dávno formuloval Abel (1948). Podle Abela je porozumění založeno na dvou předpokladech: 1. je *mentálním aktem*, intrapsychickým procesem, který probíhá v psychice aktéra, a 2. je *závislé na osobní zkušenosti* toho, kdo se snaží rozumět. Proto »podstatným znakem operace zvané *verstehen* je aplikace osobní zkušenosti na pozorované chování« (Abel, c.d., 214). Jako sensu stricto vědecká metoda je tedy porozumění nepoužitelné, protože je intersubjektivně nereliabilní a nelze je žádným způsobem objektivně validizovat.

Viděli jsme, že byl učiněn pokus odstranit tento »neduh« odkazem na to, že nejde ani tak o intrapsychické stavy a už vůbec ne o nutnost »vžívání se« a »znovuprožívání«, ale o *pochopení pravidel či norem*, podle nichž jednání probíhá. Nejradikálněji toto stanovisko formuloval Diquattro (1972), který odmítl původní pojetí porozumění, podle něhož »smysluplnost sociální činnosti pochopíme tím, že vstoupíme do cizí hlavy«, a současně i námitky ortodoxních kritiků, protože se vztahovaly jen k takto pojatému porozumění. Inspirován *Winchem a Wittgensteinem* formuluje Diquattro jednoduchý názor, že »porozumění vůbec není mentální operací«, ale je »dokonale empirickým pojmem, protože je »částí vědění jak«: můžeme totiž objektivně a empiricky testovat, zda osoba, která tvrdí, že určité činnosti rozumí, umí tuto činnost správně vykonat (Diquattro, c.d., 38). To znamená, že zná pravidla, podle nichž určitá činnost probíhá. »Říci například, že osoba rozumí hře v šachy, znamená, že je sama schopna tuto hru hrát nebo alespoň může popsat, jak se tato hra – v souladu se stanovenými pravidly – hraje.« Totéž platí o porozumění jazyku, náboženskému rituálu, vojenské strategii, střípání dřeva atd. Výslovně totéž stanovisko formuluje M. V. Popovič, který píše: »Kritérium porozumění nemůže být vypracováno ani lingvistikou, ani psychologii nebo nějakou jinou vědou: abych věděl, jak se

naučit chápat fyziku, musím znát fyziku, abych věděl, jak rozumět soustružnictví, musím znát soustružnictví» (v: Ponimanije, 1982, 22).

Ačkoliv uvedené příklady i celá logika úvahy jsou přesvědčivé, není nijak přesvědčivě zodpovězena, ba vlastně ani položena otázka, která vyplývá z přirozeného jazyka, totiž *otázka rozdílu mezi porozuměním činnosti* (a jejím pravidlům) *a porozuměním jinému člověku*. Ptám-li se – rozumíš *tomu* – znamená to např.: uměl bys to udělat? uměl bys to zopakovat? uměl bys toho použít? Rozumím, umím-li to udělat, zopakovat, použít toho atd. Ptám-li se však – rozumíš *mně* – znamená to evidentně celou řadu zcela jiných otázek, např.: chápeš mě? soucítíš se mnou? souhlasíš se mnou? Objektivní validizace dána vlastně není, protože mohu rozumět, aniž souhlasím, aniž jsem schopen totéž udělat, zopakovat atd., mohu dokonce soucítit, aniž souhlasím, a naopak, mohu být pobouřen a přitom »rozumět pravidlům«. Přesněji: validizace je dána opět nanejvýš jako mentální akt nebo experiment. Mohu například, abychom uvedli příklad radikálně drastický, znát »pravidla«, podle nichž probíhal nacistický exterminační program, ale znamená to, že jej chápu stejně jako chápu hru v šachy? A přece v obou případech jde o »lidské činnosti«, které jistá pravidla evidentně mají. Tím ovšem nevyvracíme tezi, že »porozumět znamená porozumět pravidlům«, pouze poukazujeme na to, že *v oblasti lidských aktivit je míra porozumění vskutku dána mírou zkušenosti* (a tím je limitována) *a současně je kategoricky vázána na morální standardy*, které se týkají prakticky všech sfér sociálního života. Porozumění se tak stává problémem nejen gnoseologickým, ale mimo pochybnost také morálním.

Rozumět pravidlům jistě znamená rozumět činnosti (funkcionálně, instrumentálně, pragmaticky atd.), ale – co je podstatné – vůbec to automaticky neznamená rozumět intenci. Zná-li pravidla hry v šachy, pak rozumím hře v šachy podobně jako rozumím volnému pádu kamene, když znám gravitační zákon. Podstatný rozdíl zde je však v tom, že hráči v šachy mohou položit »dodatečnou« otázku – *proč* hrajete v šachy? Tím měním celou situaci v klasicky »dialogickou«. Ptát se kamene, proč padá, může ovšem pouze básník nebo dítě. A nota bene – vůbec nejde o slovní a akademické záležitosti. Rozumím »pravidlům« rockové hudby, ale proč ji lidé poslouchají? Rozumím »pravidlům« formule 1, ale proč to jedni lidé jezdí a jiní se na to dívají? Rozumím »pravidlům« tvorby televizního seriálu, ale proč se na něj lidé dívají? atd. atd. Ptát se tedy po pravidlech znamená klást jinou otázku, než když se ptáme po intenci, přičemž – nota bene – intence je i není intrapsychický stav, protože je dialektikou (nebo komplementaritou) determinace a svobodné vůle. Ostatně situaci velmi příhodně vystihuje otázka z běžného života – proč to ten člověk dělá, když to neumí? Je

v ní obsaženo tázání po *motiv*u činnosti, kterou člověk vykonává, aniž pořádně zná její pravidla.

7. Poučení z kognitivní psychologie

Leccos podstatného napovídá tzv. kognitivní psychologie (viz Trusov, 1980), která se v posledních letech intenzivně zabývá *problémem interpersonální percepce*, problémem, jak, na základě čeho a jak »validně« se lidé vzájemně vnímají. Pro každého člověka je jiný člověk právě tak součástí vnějšího prostředí jako každý jiný předmět, a přece je, nebo měl by být, právě něčím zcela jiným než každý jiný předmět. Vnímání (percepce) jiného člověka také probíhá jinak, na základě jiných mechanismů než vnímání předmětů právě proto, že člověk je aktivní, činnou součástí vnějšího prostředí a nadto – opět jinak činnou než sopka, meteor, povodeň či elektromotor. Aniž by byla vědomě inspirována »duchovněnou tradicí«, vychází kognitivní psychologie z teze, že »pro všechny činnosti je společné to, že v jejich základech spočívá intence či záměr ... *Neexistuje jiný způsob vymezení činnosti než popsat intenci, která je jejím základem*« (C. I. Lewis, cit. podle Miller, Galanter, Pribram, 1980). Nebo jinak – »lidské činnosti nemohou být charakterizovány tím, že ukážeme časovou následnost jednotlivých sekvencí, jak se to dá udělat, když popisujeme pohyb kulečnickové koule nebo chování padajícího kamene« (c.d., 79).

Právě proto mezi koncepcemi interpersonální percepce nacházíme dodnes vlivné pojetí »*emocionální empatie*« (Hoffman), které je založeno na tom, že vnější projevy cizích emocí spojujeme s *vlastními* emocemi, nebo pojetí »*kognitivní empatie*«, jež spočívá v *tom, že v určité situaci* jinému připisujeme takové stavy, jaké bychom prožívali *v téže situaci sami* (podle Skarzynska, 1981). Kognitivní psychologie se snaží prozkoumat právě *ony* mechanismy, jichž lidé běžně a neuvědomovaně používají a *znovu a znovu proto* narážejí na opakující se »*trojici*« – *jednání, motiv, porozumění, tedy »trojici« která v »předmětném« světě nemá analogon*. Interpersonální percepce je nadto silně ovlivněna hodnotovým systémem interagujících osob a *sama má důsledky*, které implikují *mravní hodnocení*.

Ještě jednu věc nutno k *teorii a výzkumu* interpersonální percepce poznamenat. Pojem percepce zde vlastně není adekvátně použit. Používá se ostatně i termínů sociální sensitivita, posuzování (judging), hodnocení (evaluation), vědění o jiných, sociální poznávání atd. pro označení téhož *komplexního procesu, na jehož počátku je vjem* (nebo informace), ale který pak zahrnuje tak

složité mentální akty jako je »percepce« sociálních rolí, jazykového projevu, vnějšího chování atd., které jsou v úhrnu více než percepcí. Jsou totiž právě *interpretací a porozuměním*. Od prvního dojmu (percepce) přecházíme k instrumentálně pragmatické interpretaci (kdo to je, čím pro nás může být) a od ní eventuálně k porozumění, které pak má již nutně »bachtinovský« dialogický charakter: *druhý se stává nejen druhým pro nás, ale i my se stáváme druhým pro něho*.

8. Porozumění jako dialog: poučení z Bachtina

Problém porozumění byl exponován ještě jinak, v jiném kontextu a s jinými důsledky. Máme na mysli koncepci *Michaila Bachtina*, o němž se známý francouzský badatel *Tzvetan Todorov* (1981) vyjádřil, že je »největším sovětským myslitelem v oblasti humanitních věd a největším literárním teoretikem dvacátého století«.

Bachtin svou koncepci poprvé načrtnul na sklonku 30. let, publikována byla však až o čtyřicet let později (Bachtin, 1979). Východiskem Bachtinova uvažování je rozlišení »poznání věci a poznání osobnosti«. Věc, která nemá »vlastní nezcižitelné nitro«, může »být pouze předmětem praktického zájmu« a může být v úplnosti poznána jednostranným aktem druhého, tj. toho, kdo ji poznává. *Osobnost*, která má »vnitřní jádro, které nelze pohltnout a zužít, v němž se vždy uchovává distance, protože člověk odhalující se pro druhého vždycky zůstává i pro sebe«, může být poznána pouze v dialogu. »Kritériem je zde nikoliv přesnost poznání, ale hloubka proniknutí« (c.d., 409). Na této »ontologické« kontrapozici, kterou odmítali všichni empirističtí kritikové porozumění, kontrapozici věci a osobnosti, je podle Bachtina založeno specifikum předmětu i metodologie humanitních věd: »předmětem humanitních věd je vždycky vyjadřující se a mluvící bytí«, které »nikdy není totožné se sebou samým a proto je nevyčerpatelné ve svém smyslu a významu« (c.d., 410). »Svět má smysl«, zdůrazňuje Bachtin (c.d., 361).

Exaktní vědy jsou »monologickou formou vědění: intelekt nazírá věc a vypovídá o ní. Je zde přítomen pouze jeden subjekt – poznávající (nazírající) a současně mluvící (vypovídající). Proti němu stojí bezhlasá věc. Libovolný objekt poznání, tedy i člověk, může být ovšem percipován a poznáván jako věc. Avšak subjekt jako takový nemůže být percipován a zkoumán jako věc, protože jako subjekt nemůže zůstat bezhlasý a jeho poznání tedy může být pouze dialogické« (c.d., 363). Podstatnou a nutnou součástí dialogického poznání je *hodnocení*, humanitní vědy jsou eo ipso vědami, v nichž je »hodnotovost«,

axiologičnost inherentně přítomna. *Jádrem a podstatou dialogického poznání je ovšem porozumění*, které je sice v realitě »empiricky« homogenní, ale analyticky je lze rozčlenit na čtyři základní akty: 1. *psychofyziologická percepce* fyzikálního znaku (slova, barvy, prostorové formy), 2. jeho *rozpoznání* jako známého či neznámého, 3. *pochopení jeho významu* v daném kontextu (bližším i vzdálenějším) a 4. *aktivně dialogické porozumění* (spor – souhlas).

V konkrétním kontextu analýzy literárního díla Bachtin (c.d., 349) formuluje dva úkoly: 1. porozumět dílu tak, jak mu rozuměl sám *autor*, aniž bychom vycházeli za hranice jeho vlastního porozumění (což je úkol nesmírně obtížný) a 2. využít *vlastní časové a kulturní vnějškovosti* a zahrnout dílo do našeho, *autoru cizího*, kontextu. První úkol je tedy »porozuměním, druhý pak vědeckým studiem (vědeckým popisem, zobecněním, historickou lokalizací)«. Tutéž distinkci zavedl ve 20. letech také Karl Mannheim, což dokazuje, že myšlenka sama byla – tak říkajíc – ve vzduchu.

Bachtin nesdílí názor, že porozumění je jedinou metodou humanitních věd, dokonce výslovně zdůrazňuje, že mezi humanitními a přírodními vědami je sice rozdíl, ale jejich »kontrapozice (Dilthey, Rickert) byla vyvrácena dalším vývojem humanitních věd. Vtělení matematických a jiných metod je nezvratný proces, současně se však rozvíjejí a musejí rozvíjet specifické metody, specifika vůbec, například axiologický přístup« (c.d., 349).

Bachtinovu koncepci přehledně shrnují s důrazem na axiologický rozměr problému S. S. Gusev a G. L. Tulčinskij (v: Ponimanije, 1982, 150n) v tomto schématu:



Pohybujeme-li se v tomto schématu zdola nahoru, jde o proces »etapové objektivizace« *kulturního elementu*, o jeho zpředměťňování, opačný pohyb vyjadřuje »odpředměťňování« *a vlastní porozumění*. Analýza porozumění může pak být v dvojím smyslu jednostranná. Může být za prvé *fetišizací materiální formy kulturního elementu*, kdy proces porozumění je zredukován na studium jeho věcných aspektů (úroveň 1 a zčásti 2), což se reálně projevuje ve »většině soudobých obecně sémiotických výzkumů porozumění, které se omezují na kódování a dekódování znakových systémů« (c.d., 158); za druhé může být *redukcí porozumění na neopakovatelnost individuálního vědomí* (úroveň 5 a zčásti 4), což je charakteristické pro onu část hermeneutické tradice, která vychází z Diltheye a do jisté míry Simmela a která redukuje porozumění na »psychologické fenomény individuálního vědomí«.

Právě mezi těmito dvěma póly se uskutečňuje proces porozumění.

9. Předmět porozumění a jeho typologie

V různých pojetích porozumění nacházíme různé představy o tom, co vlastně je *předmětem* porozumění: motivy a intence lidského jednání (Weber), *skrytá pravidla jednání* (etnometodologie), chování podle pravidel a norem (Fay), jazyková *reflexe a vyjádření sociálního jednání* (Wittgenstein), kulturní *elementy* (Dilthey), »*texty*« (Bachtin, Brudnyj) atd., atd. Viděli jsme, že porozumění bylo interpretováno stejně tak radikálně psychologicky jako téměř behavioristicky, mohli jsme postřehnout různé *funkce* připisované porozumění a odlišný *status* porozumění v celku obecné metodologie společenských věd. Lze vůbec zjednat jasno v této přehršli názorů, z nichž každý má své nepochybné »rationále«?

Především si položíme otázku, *koho* se porozumění týká, kdo je jeho »*nositelem*«? Můžeme rozlišit tři typy porozumění v závislosti na nositeli: 1. *participační porozumění*, jímž rozumíme způsoby, formy a obsahy parciálních i globálních interpretací *jednotlivých účastníků* sociálního života, tedy to, jak jednotliví lidé svět vidí, interpretují a v závislosti na této interpretaci jednají; 2. *interakční porozumění*, jímž rozumíme způsoby, formy a obsah *vzájemných* interpretací činností dvou nebo více *partnerů*, kteří jsou v sociální interakci a konečně 3. *metaporozumění*, což je způsob, forma a obsah interpretace *participačního* nebo *interakčního* porozumění, které uskutečňuje »*třetí osoba*« s *cílem* vědeckého či jiného, nikoli však aktuálně pragmatického vysvětlení.

Již tímto elementárním rozlišením se vyhneme některým nejasnostem. Před-

vším je zřejmé, že první dva typy porozumění se vztahují k *běžnému vědomí* a *každodenní interakci*, zatímco třetí typ může (ale nemusí) být metodologickou konstituentou výbavy *humanitních věd*.

10. Antiinterpretativní optika dotazníkové sociologie

Základní dezinterpretace, již se dopouští radikální interpretativní koncepce *typu etnometodologie*, spočívá v tom, že prohlašuje, že »porozumět porozumění«, tj. interpretačním a interakčním praktikám každodenního života, je *dostatečné* pro úplné pochopení podstaty společenského života. *Opačnou krajností* je však *odmítnutí studia těchto fenoménů jako pro sociologii irrelevantních*. Toto odmítnutí však spočívá na prosté, ale dosti sugestivní logice. Běžné vědomí, jako preteoretické a empiricky »ploché«, nemůže prý být základem poznání podstaty společenského života proto, že se samo omezuje na »jevovou stránku« a není schopno ji vlastními prostředky překročit. Pochopit společenský pohyb proto prý předpokládá zaujmout jakousi pozici »ze strany«, která umožňuje vyhnout se právě těm deformacím, které vyplývají z podstaty běžného vědomí, z jeho »empirické« a »jevové« omezenosti. Běžné vědomí totiž vyjadřuje sociální skutečnost nereflektovaně a právě proto je prý nutné zvolit zcela jinou optiku, optiku *vědecké deskripce a vědeckého vysvětlení*. Je jasné, že v tomto kontextu žádné porozumění nemá místo ani jako metoda, ani jako předmět zkoumání.

Avšak *zásadní omyl, omyl sociálně ontologický*, tohoto vidění spočívá v tom, že přehlíží *podstatný fakt*, který Bachtin vyjádřil zvoláním – svět má smysl, což neznamená nic jiného, než že *sociální svět je také úhrnem vzájemně se střetávajících, souhlasných i rozporných, jednoznačných i konfúzních, prostých i komplikovaných interpretací, bez nichž by nebyl sociálním světem vůbec*. Tento moment vyjádřili Zimmerman a Polner ve své slavné stati *Každodenní svět jako fenomén* (v: Douglas, 1973, 80n), v níž poukázali na *nutnost prozkoumat právě tento svět, protože právě on a především on je zdrojem našeho laického i sociologického vědění*. Mohu tedy souhlasit či nesouhlasit s kritikou běžného vědomí jako *limitovaného etc.*, ale nemohu popřít fakt jeho sociálního bytí a proto také jeho *výzkumnou relevanci*: »*Svět, který je dán jako objekt a podmínka laikova pozorování, je též svět, který je znám z profesionálního pozorování*. A právě tak, jak je problematický pro laika, musí být problematický i pro profesionálního sociologa« (c.d., 100).

Metodologicky spočívá *antiinterpretativní optika* na vnitřním paradoxu. Celá

»dotazníková sociologie« přece stojí na výpovědích aktérů a je empirická pouze těmito výpověďmi (tedy vlastně interpretacemi), o nichž však současně prohlašuje, že jejich *informativní hodnota* je pochybná a proto musejí být reinterpretovány.

Studium interpretačních procedur v běžném životě by se ovšem mohlo stát účinným prostředkem sebereflexe tzv. dotazníkové sociologie, která je totiž *via facti* »interpretativnější« než samotní etnometodologové. Na rozdíl od nich o tom ale neví.

Správně proto konstatuje Nielsen (1982, 478), že naše vědění o společnosti jako »vědění účastníků je často nedostatečné k tomu, aby nám poskytlo korektní porozumění tomu, co se v naší společnosti děje, a setrvávání na našem běžném porozumění věcem často vede k ideologickým mystifikacím«. *Mechanismy každodenní interpretace jsou totiž nápadně podobné mechanismům ideologických interpretací*, mechanismům, které Pareto označuje jako *derivate* a jimž přisuzuje funkci vysvětlit, proč se určité věci staly nebo proč se dějí. Platí dokonce obecněji, že vztah mezi ideologickou a každodenní interpretací je vztahem funkční podobnosti (obě plní tutéž interpretační funkci zdůvodnění činnosti v kategorii zájmu) a věcného průniku (obě si navzájem vypůjčují části slovníku, způsoby argumentace a emocionální podloží), takže jedno bez druhého lze těžko pochopit. Podobně lze stěží pochopit takové globální a komplexní fenomény jako je *veřejné mínění* nebo obecněji »*společenské vědomí*«. Veřejné mínění je výslednicí interakce diferencovaných participačních porozumění a jinou existenci než právě tuto nemá. Společenské vědomí pak existuje nejen ve své objektivizované podobě (morálka, právo, filozofie, náboženství atd.), ale také ve své každodenní formě interpretačních aktů (běžná mravní hodnocení, běžné právní vědomí, lidová filozofie, o níž srv. Kloskowska, 1981). Proto je zcela práv Nielsen, když s odkazem na Winche zdůrazňuje, že »participační porozumění nebo jemu podobné porozumění společnosti, v níž účastník žije ..., je základem každého jiného porozumění a (dovolí-li Pareto) nemůže být opominuto nebo dispenzováno« (Nielsen, 1982, 478).

11. Problém mnohosti »sociálních světů«

Problém participačního porozumění implikuje zásadní otázku, jejíž jednoznačné řešení je nesmírně obtížné a jež tvoří jeden z neuralgických bodů soudobé sociální ontologie, totiž otázku »*pluralita sociálních světů*«. Nej-

radikálnější tzv. subjektivistická verze odpovědi na tuto otázku se dá rekapitulovat takto:

1. Jen sociální svět má smysl.

2. Tento smysl vzniká na základě participační interpretace, tzn. že participační interpretace je »přikládáním« nebo »odhalováním« smyslu, je identifikací či dekodováním významu atd.

3. Kolik je participantů, tolik je *možných* participačních interpretací, z nichž žádné dvě nebudou (protože nemohou být) zcela identické.

4. Jestliže je smysl (význam) konstitutivním znakem sociálního bytí, pak není nesnadné uzavřít, že kolik je možných interpretací, tolik je i sociálních světů ...

Někteří naivní sociologové, kteří se domnívají být »moderními materialisty«, proti této úvaze formulují námitku: nelze sice popřít, že smysl je specifickým rysem sociálního světa, a nelze ani popřít fakt plurality interpretací sociálního světa (jak jinak by se pak vysvětlila třeba existence časově koexistujících, ale obsahově disjunktivních ideologií?), avšak aby byla možná odlišná interpretace *těchže* sociálních faktů, vztahů, objektů etc., musí nejprve tyto vztahy, objekty etc. existovat *mimo* interpretující subjekty. Tímto zjištěním se však bohužel nic neřeší, protože fakt »objektivní existence« objektů, event. vztahů v sociálním světě *jen málokdo popírá*. Tímto konstatováním spor spíše začíná, nikoliv končí. V některých verzích »moderního materialismu« dokonce čteme, že sám »smysl je objektivní«, že »smysl je ve věcech«, což je skutečně krajně hrubé nedorozumění, v němž se zaměřuje *předpoklad* existence s existencí samotnou: věc musí existovat, aby měla smysl, ale to neznamená, že v ní samotné je smysl »objektivně«, nezávisle na subjektu přítomen. Kdyby tomu tak bylo, byl by možný *jediný »pravý smysl«*, totiž ten, který je »ve věci«. Ve skutečnosti však fakt plurality připisovaných smyslů a možných interpretací poukazuje na to, že smysl je spíše relace než vlastnost, nota bene tím spíše, že nejde o »věci«, ale o lidské činnosti a jejich produkty. Existují ovšem sociální objekty, právě ty nejelementárnější, v nichž je možné dešifrovat pouze jeden význam jako význam adekvátní (např. zelené světlo na křižovatce, písmeno »A« atd.), ale každý složitější sociální systém, zejména symbolický, umožňuje a připouští více než jednu interpretaci.

Pluralita interpretací jako pluralita sociálních optik a tedy – metaforicky! – pluralita »sociálních světů« (což běžný jazyk přece respektuje a reflektuje: žijí v různých světech, v jakém světě to žiješ atd.) má tedy několik specifických podob:

1. pluralita »sociálních světů«, která znamená *různou »předmětovou zaměřenost«* sociální optiky (lidé vidí různé věci, protože žijí v různých situacích);

2. pluralita sociálních optik vyplývajících z odlišných sociálních determinant

(lidé vidí odlišně **tutéž věc**, událost, situaci nebo vztah v závislosti na své aktuální, eventuálně **minulé zkušenosti**);

3. *pluralita sociálních optik v čase* (tentýž člověk či sociální skupina **tutéž událost v různém čase** interpretuje odlišně: odtud, z předpokladu tzv. »vertikální multiplicity sukcesivních interpretací téhož textu v průběhu dějin«, vznikl problém plurality hermeneutik a tzv. nezbytnosti hermeneutiky hermeneutik).

Tyto tři polohy problému mají závažné *praktické* aplikace pro možnost *interakčního porozumění*, protože (ad 1) čím vzdálenější jsou si sociální světy interagujících lidí, tím obtížnější je porozumění, protože lze předpokládat zásadní rozdíly v relevanci přisuzované určitým fenoménům, vyplývající z odlišné zájmové, eo ipso hodnotové struktury; protože (ad 2) čím odlišnější aktuální biografická situace či minulé zkušenost, tím obtížnější možnost »záměny perspektiv«, vcítění apod., a (ad 3) čím více se liší sukcesivní interpretace obou interagujících partnerů, tím méně je pravděpodobné porozumění (jde např. o situace, kdy titíž lidé s odstupem času odlišně interpretují tytéž události, jichž byli sami aktéry a jež původně interpretovali shodně).

Toto konstatování nemusí znamenat *naprosto žádný »subjektivismus«* proto, že se jím nijak ani nepopírá objektivní existence věcí či »sociálního světa«, ani se netvrdí, že sociální svět je konstruován interpretativními akty. Tvrdí se pouze, že sociální svět je *také* úhrnem interpretativních aktů a tedy úhrnem odlišných »sociálních vidění«, »optik« či »perspektiv«, přičemž povaha tohoto vidění je determinována

- a) povahou interpretovaného »objektu« (vztahu, činnosti, motivu, textu, předmětu atd.), jeho objektivními vlastnostmi,
- b) vztahem účastníka k tomuto »objektu« (jeho zájmem, intencí etc.),
- c) jeho předchozí zkušeností globální i specifickou (s daným »objektem«) a
- d) jeho aktuální situací.

Není pak *nesnadné odvodit*, že sociální optiky sice nejsou nikdy identické, ale mohou být podobné, ba dokonce mohou mít podobu »typických optik«, jestliže je dána podobnost či identita některého z uvedených determinujících faktorů b, c, d. Podobnost optik totiž *není dána primárně identitou interpretovaného objektu*, ale *podobností vztahu participantů k němu* a podobností jejich »biografických situací«. Toto konstatování je sice nebanální, **protože** vysvětluje stejně tak např. pluralitu sociologických teorií jako shodnost nadšení pro dechovku v určité populaci, není však nikterak nové. Jeho specifické aplikace se nám však ozřejmí, jakmile podrobněji prozkoumáme »objekty« porozumění.

12. Porozumění a nezamýšlené důsledky lidských činností

Předmětem porozumění je podle našeho názoru (s vědomím rizika obvinění z nekritického eklekticismu) všechno to, o čem jsme slyšeli – intence i pravidla činnosti, texty i kulturní elementy atd., stručně řečeno: *sociální svět jako sociální, tj. obdařený smyslem*. Na počátku všeho nicméně stojí motiv, záměr, chtění, intence, protože bez záměru, **bez intence není sociální činnosti**. Všechny lidské činnosti jsou motivované a **zaměřené a všechny** produkty sociálních činností jsou ztělesněním, uchováním, **fixací motivu a záměru, intence**. Porozumět proto vždycky znamená především, **nikoliv však výhradně, porozumět motivu a intenci**. Tím je dána sféra aplikace »metody porozumění«, protože aplikovat ji na sféru nezáměrných, nezamýšlených důsledků lidských činností **není možné**: metodou porozumění nelze »vysvětlit«, co se stalo v důsledku komplexu složitých interakčních vztahů, v nichž se střetly vzájemně si odporující vůle atd.

Pivčevič právě v tomto bodě poukazuje na přímo »*strukturální vadu*« čistě *fenomenologického přístupu*, pokud se omezuje na identifikaci intendovaného významu, jako by tato identifikace byla dostatečná k úplnému vysvětlení sociálního chování. Tento přístup je totiž nejen »jasně neadekvátní«, ale i z etického hlediska pochybný: »Nelze mít za to, že aktér je odpovědný jen za své intence a že může být neodpovědný za efekty svých činností jako výsledku jejich sociálně akceptovaných významů. Očekává se totiž, že aktér je zná a že akceptuje určitá pravidla v sociálním kontextu, jehož je součástí... Být aktivní v sociálním životě znamená hrát roli v dané sociální struktuře a **akceptovat, že chování** bude takto hodnoceno ... Činnost jako sociální činnost je posuzována podle určitých externích kritérií a aktérův vlastní pohled **nemusí** být nutně spolehlivým vodítkem k jejímu sociálnímu významu« (Pivčevič, 1972, 342).

V Pivčevičově úvaze, která je v zásadě korektní, je však třeba podrobněji osvětlit dva podstatné **momenty, totiž 1. problém činností**, jejichž sociálnímu smyslu aktér sám nerozumí, a 2. **problém nezamýšleného důsledku** cílevědomého chování, což je problém, jak se ukazuje, pro moderní sociologii snad vůbec nejzásadnější a nejpodstatnější.

Nelze zajisté popřít, že *existují činnosti, jež jedinci konají, aniž jim rozumějí*. V tomto případě však nejde o »**nekvalifikovaný výkon činnosti**«, tj. výkon bez dokonalé znalosti pravidel, ale o činnosti, **pro něž jedinec sám postrádá dostatečný motiv, přesněji – dostatečně uvědomovaný motiv** (běžný jazyk to vyjadřuje např. větou – sám nevím, proč jsem to udělal). Rozbor těchto činností vyžaduje speciální vědění, jímž aktér sám nedisponuje, a vlastní informace aktérova zde není informací dostatečnou. Při analýze těchto činností, jejichž objem v moderní

neurotizované společnosti roste, je nezbytná pomoc psychiatrů, psychologů, pracovníků sociálních služeb atd.

Avšak »rozumět vlastní činnosti« znamená také předpokládat její důsledky a ani v tomto případě aktér nemusí být dostatečně kompetentní. Pivčevič chce ukázat, že »činnost v roli« vlastně aktéra mravně zavazuje, aby právě takto kompetentní byl, takže informační nekompetence a nízká sociální citlivost a inteligence se pro něj tak stávají mravními defekty. S tímto pojetím nutno bezvýhradně souhlasit, protože jednání se zdánlivě krátkodobými efekty se stále častěji ukazují jako sociálně a ekologicky mimořádně důsazná.

Na sociologické úrovni byl problém nezamýšlených důsledků exponován dnes již klasicky v práci Mertonově z roku 1948 (srv. Merton, 1982, kap. III.), kde byl zevrubně pojednán jako *problém manifestních a latentních funkcí*. Latentní funkce je ovšem »více« než pouze individuálně nezamýšlený důsledek činnosti, jak se lze u Mertona zevrubněji poučit.

Chtěl bych připomenout několik myšlenek Engelsových k tomuto tématu ze dvou důvodů. Především – jde o jednu z prvních formulací tématu rozporu mezi chtěným cílem a reálným důsledkem, která byla součástí oficiální doktríny reálného socialismu, nikdy však nebyla nikým konsekventně domyšlena. Je to vlastně upozornění, abychom ideologie brali od samého počátku vážně. A za druhé – v Engelsově úvaze se více než co jiného projevuje hluboká bezradnost, neschopnost se k otázce postavit jinak než hegelovsko-dialekticky, ačkoliv problém je bez pochyb cítěn i formulován správně. Vyústění celé úvahy je vlastně defetističtější než v analogických úvahách, které čteme u dnešních ekologů (Meadows, Commoner, Lorenz aj.). *Engelsovy úvahy* (Marx, Engels, 5, 1978) jsou založeny také na základní rozdílnosti mezi přírodou, kde »se neděje nic jako chtěný, vědomý cíl«, a dějinami, kde se naopak »nic neděje bez vědomého úmyslu, bez chtěného cíle« (c.d., 292). V dějinách se však »chtěné uskutečňuje jen zřídka; ve většině případů se mnohé chtěné cíle navzájem kříží a střetávají«, což vede »ke stavu, který je zcela analogický stavu panujícímu v nevědomé přírodě. Cíle jednání jsou chtěné, ale výsledky, které skutečně z těchto jednání vyplývají, jsou nechtěné, nebo pokud zpočátku chtěnému cíli zdánlivě přece jen odpovídají, mají nakonec jiné následky než chtěné« (l.c.). A na jiném místě: »Co chce jeden, to máří druhý a vychází z toho něco, co nikdo nechtěl. Tak dosavadní dějiny probíhají po způsobu přírodního procesu a jsou také podrobeny v podstatě týmž pohybovým zákonům« (c.d., 536).

Engels tedy z faktu nezamýšlených a nechtěných důsledků *vyvozuje filozofický závěr o povaze dějinné zákonitosti*, která je »analogická stavu v nevědomé přírodě«, a metodologickou otázku – »jaké hybné síly se skrývají za těmito po-

hnutkami, jaké historické příčiny se přetvářejí v tyto pohnutky v hlavách jednajících lidí?« (c.d., 293).

Engels vidí za *individuálními pohnutkami skryté dějinné hybné síly, které se z těchto pohnutek vysvětlit nedají*: »Máme-li tedy prozkoumat hybné síly, které se skrývají za pohnutkami historicky jednajících lidí ..., nesmíme si příliš všimnout pohnutek jednotlivců, byť sebevýznamnějších, nýbrž pohnutek, které uvádějí do pohybu velké masy ... a i z těchto musíme vidět ty, které vedou k trvalé akci vyúsťující ve velikou historickou změnu ... Všechno, co uvádí lidi do pohybu, musí projít jejich hlavou; ale jaké podoby to v jejich hlavách nabude, závisí do značné míry na okolnostech« (c.d., 294).

Na první pohled je patrné, že problém nezamýšlených důsledků je exponován jinak než psychologicky, i když význam individuální motivace kupodivu není popřen: »Ať už dějiny dopadají jakkoliv, lidé je dělají tím, že každý sleduje vlastní, vědomě chtěné cíle, a výslednice těchto mnoha vůlí působících různými směry a jejich rozmanitých účinků na vnější svět jsou právě dějiny. Záleží tedy na tom, co chtějí mnozí jednotlivci« (c.d., 536).

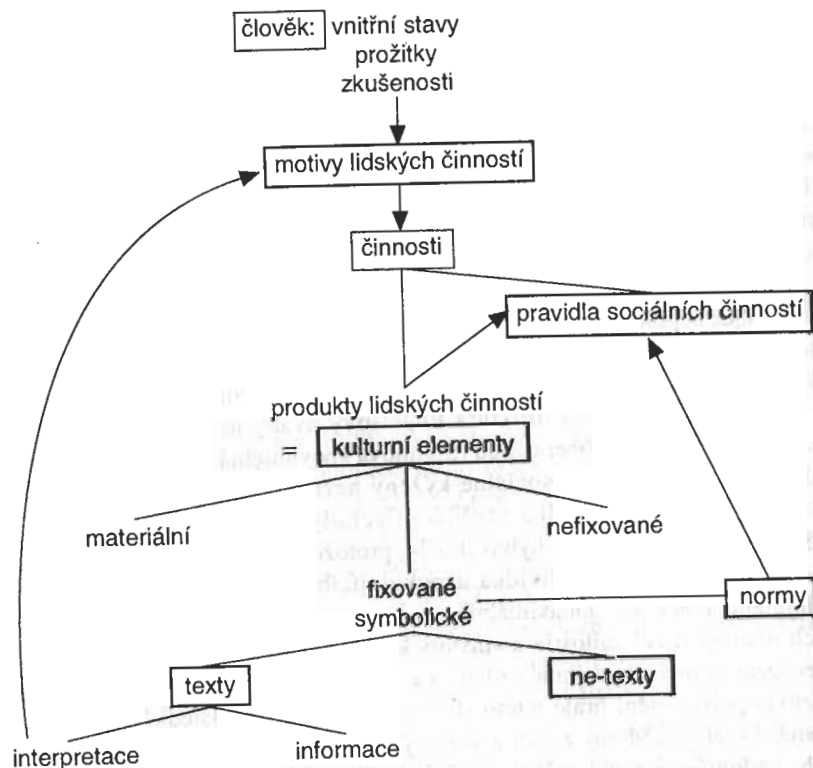
Bylo nedostatkem »starého materialismu«, jak konstatuje Engels (c.d., 293), že si vůbec nepoložil otázku skrytých hybných sil, že »posuzoval všechno podle motivů jednání« a že »pokládal ideové hybné síly za poslední příčiny, místo aby zkoumal, co se za nimi skrývá, jaké jsou hybné síly hybných sil«.

Logická i filozofická struktura Engelsovy úvahy je analogická struktuře uvažování klasického liberalismu (Smithova »neviditelná ruka«), v níž se přece také výsledný, většinou sociálně křivený nezamýšlený efekt skládá z individuálních motivů nezřídka nepříliš ušlechtilých. Liberalismus předvídavě odmítá hledat »hybné síly hybných sil«, protože ví, že by je nenašel jinde než v egoistickém puzení individua uspokojujícího své potřeby podle principu minimálních nákladů a maximálního zisku, a s pohrdáním se odvrací od »skrytých dějinných zákonitostí« a »historických příčin«, protože dnes již ví, kam ideologie na nich *zbudované* vedou. Ale odložení otázky není její zodpovězení. Metoda porozumění hraje v této sféře nezamýšlených důsledků dvojí roli: 1. pomáhá rozlišit vědomý záměr a nezamýšlený efekt včetně rekonstrukce »možného vědomí« (co mohl, měl a musel aktér předvídat) a 2. umožňuje rekonstruovat strukturu mnoha individuálních motivů, které většinou teprve ve svém úhrnu vedou k nezamýšlenému efektu.

V každém případě však historicko-srovnávací metoda a metoda logické rekonstrukce se jeví jako efektivnější a účelnější (srv. Keller, 1992).

13. Aplikační oblast procedury porozumění

Z dosavadních úvah tedy plyne, že *porozumět* můžeme jen těm činnostem a jejich produktům, které byly záměrné a zamýšlené, i když se ovšem můžeme *snažit interpretovat* i nezamýšlené efekty (existovala a existuje např. apologetika nezamýšlených důsledků určitých politických nebo ekonomických rozhodnutí). Schematicky pak sféra aplikace porozumění vypadá takto:



Ze schématu je patrné, že i po vyloučení nezamýšlených důsledků lidských činností ze sféry porozumění zůstává sféra užití »metody porozumění« stále dosti rozsáhlá a že porozumění se zdaleka neredukuje na oblast intrapsychických stavů a není tedy identické s empatií.

14. Porozumění a emocionální vztahy

Kolem pojmu a »metody« porozumění vznikl – jak to ostatně v sociologii bývá – rozruch značný, ale dosti zbytečný. Porozumění nemůže vytlačovat »exaktní« metody, protože nestojí proti nim, ale vedle nich a časově před nimi. Možná, že *Věda* skutečně začíná tam, kde porozumění končí, kde porozumění osvědčuje svou omezenost a nedostatečnost, je však zcela nesporné, že *každé vědění porozuměním začíná*.

Pojem porozumění je v běžném jazyce konotován s představou vzájemného pochopení, úcty, tolerance, nikoli tedy pouze pasivního, nezáčastného »vy-světlení«. Ostatně i empatie jako jedna z forem, v nichž se realizuje porozumění, je asociována se sympatií. H. Read (1964, 25) asi právem zjišťuje, že »rozdíl mezi empatií a sympatií je většinou nepatrný«. Zdravý rozum leccos připomíná (vždycky lépe poznáváme to, k čemu máme kladný vztah) i napomíná (láska zaslepuje). V souvislosti s porozuměním vůbec je zdravý rozum v trvalém střehu; jde přece o proceduru každodenního života a běžného vědomí.

Procedura porozumění v každodenním životě nutně předpokládá určitý emocionální vztah, porozumění si lze stěží představit jako úplnou emocionální distanci. Avšak právě v tomto bodě narážíme na to, co bychom mohli označit jako »weberovský paradox«. Weber totiž na jedné straně vylučuje z vědy hodnocení mimo jiné proto, že jím do vědy vstupují nežádoucí emoce (hodnotící akt je vždycky do určité míry vyjádřením emocionálního vztahu, což je markantně vidět na přirozeném jazyce a jazyce ideologií), na druhé straně však předpokládá porozumění jako nutnou komponentu humanitního poznání, čímž do něho nepřímou emocionální vztahy znovu, byť jinak, vstupují.

Porozumění tedy emocionální vztah předpokládá, ale současně jej také kultivuje, prohlubuje a činí vědomým. Nejedna z autorů, kteří se porozuměním zabývali, zdůrazňoval proto přímo či nepřímou jeho *humanistickou funkci*, která prostupuje nejen vědecké poznávání, ale překračuje horizont vědy samotné. Ostatně už německý osvícenec Johann Gottfried Herder psal: »Čeho si vážíme u všech lidských děl a po čem se ptáme? Po rozumu, plánu a úmyslu. Není-li jich, nebylo vykonáno nic lidského, působila slepá moc. Kam jen zabloudí náš rozum v širém poli dějin, hledá pouze sebe sama a sebe též nalézá. Jako poutník nezná sladšího potěšení, než když všude, i tam, kde toho netuší, odkrývá stopy sobě podobného, myslícího a cítícího ducha, tak unášející je pro nás v dějinách lidstva ozvěna všech dob a národů, která v nejlepších duších zní zvuky čisté lidské dobroty a lidské pravdy. Jako můj rozum hledá souvislost věcí a mé srdce se raduje, když ji zpozoruje, tak ji hledal i každý poctivý člověk a pouze podle své

situace a jejích hledisek ji snad jinak viděl a jinak označil, nežli já» (cit. podle Čejka, 1983, 62).

Stěží lze moderněji vyjádřit humanistický smysl všech snah dopátrat se porozumění jiným dobám a jiným kulturám, porozumění, které je předpokladem lidského soužití i přežití na této planetě. Což je ovšem téma, které sice daleko překračuje rámec našich metodologických úvah, poukazuje však na jejich základní a podstatný smysl, bez něhož se stávají ryze technickými spekulacemi, jež ztrácejí nutný lidský rozměr.

15. Pojem interpretace v soudobé vědě

Doposud jsme uvažovali o interpretaci v každodenním životě, uvažovali jsme o vztahu interpretace a porozumění atd., ale pomýjeli jsme (vědomě ovšem) notoricky známý fakt, že *pojmu interpretace moderní věda, zejména pak vědy matematické a fyzikální, rozumí zcela jinak, totiž zcela nezávisle na běžném vědomí a každodenní interakci*. Problém interpretace vznikl jako relativně nový problém v souvislosti s tvorbou vysoce formalizovaných teorií, takže interpretací se pak rozumí úhrn významů (smyslů), které jsou tím či oním způsobem přisuzovány elementům (výrazům, formulím, symbolům atd.) nějaké teorie; v matematické logice interpretace znamená »extrapolaci výchozích tvrzení nějakého formálního systému (například výrokového kalkulu) na nějaký obsahový systém, jehož výchozí tvrzení jsou vymezena nezávisle na formálním systému« (Kondakov, 1975, 204). Toto pojetí interpretace je vázáno na řadu dalších důležitých pojmů, zejména na *pojmy homomorfismu, izomorfismu a modelu*. Nebudeme vstupovat na tuto vskutku speciální metodologickou půdu, avšak toto pojetí samo nelze obejít ze dvou důvodů: 1. situuje problém interpretace do zcela jiné oblasti lidských aktivit, než o jaké jsme dosud uvažovali, totiž do oblasti tvorby a »manipulace« s teoriemi a 2. z tohoto hlediska striktně odlišuje právě toto specifické pojetí interpretace od »běžného pojetí«, jak se ho používá v literární vědě, ve vědách o umění, v estetice atd.

Interpretace je zde pojata jako »ve své podstatě logicko-matematický pojem«, který »ale v souvislosti s intenzivní matematizací a formalizací nabývá obecněvědního charakteru« (Mantanov, 1980, 58). Sociologie se toto pojetí interpretace dotýká potud, pokud je třeba »nějak« interpretovat dané, existující, konstituované a nota bene především formalizované teorie. Problém interpretace teorie

se ovšem týká »neformálních věd« právě proto, že je obecněvědním problémem i tehdy, jestliže nejde o teorie formalizované.

Interpretace teorie znamená dvě věci, podle toho, jak na teorii pohlížíme:

1. interpretaci teorie jako systému pojmů a zejména tvrzení, jež jsou v logických vztazích (*obecněvědní pojetí*),
2. interpretaci teorie jako textu (*tradiční »hermeneutické« pojetí*).

Protože sociologické teorie jsou ve své převážné většině verbálními teoriemi (texty v tradičním významu), je nutné zřejmě většinou použít obojí interpretační přístup.

Co znamená »interpretovat teorii« ve vztahu k existujícím sociologickým teoriím jako teoriím z oblasti »neformálních věd«?

Použijeme jako východisko inspirativní úvahy ruského badatele Mantatova, který dobře reprezentuje solidně rozvinutou sovětskou logickou a metodologickou školu. I v bývalém SSSR samozřejmě probíhal masový útek »do metodologie« jako oblasti, která byla podstatně méně kontaminována ideologickou doktrínou, pro svou poměrně vysokou obecnost nebo technickou náročnost méně kontrolována a v Rusku navíc měla solidní bázi i tradici v rozvoji matematické (symbolické) logiky. Dle Mantatova je možné uvažovat čtyři druhy interpretace, totiž 1. referenciální, 2. empirickou, 3. kategoriální a 4. axiologickou (Mantatov, c.d., 58-64). Probereme je postupně ve vztahu k sociologii.

16. Referenciální interpretace teorie a abstraktní objekty

Referenciální interpretace znamená »stanovení třídy abstraktních objektů, které tvoří předmětnou oblast (oblast významů) termínů dané teorie«. Vztažnou (referenční) soustavou interpretace jsou většinou abstraktní, nikoliv reálné, »empirické« objekty. Abstraktními (někdy: idealizovanými) objekty se rozumí objekty, jež jsou konstruovány řadou zprostředkujících operací a jež nejsou dostupné přímému pozorování. Na rozdíl od reálných objektů, jež jsou svou podstatou nevyčerpatelné, jsou abstraktní objekty charakterizovány omezeným počtem přesně fixovaných vlastností a vztahů, jež jsou »idealizovanými schémata předmětné struktury praxe« (c.d., 59).

Je nepochybné, že sociologie – jako každá věda – operuje s řadou pojmů, které označují abstraktní objekty, ba dokonce snad většina teoretických pojmů má právě tuto povahu. Referenciální interpretace je *kladením základní metateoretické otázky každé sociální vědy, totiž otázky ontologického statusu jejich*

abstraktních objektů. Abstraktní objekt »není v realitě«, není pozorovatelný. Jaký tedy má vlastně »ontologický status«? Nemá ve skutečnosti pouze lingvistický status a netýká se tedy celá tato interpretační procedura jen a jen logické sémantiky?

I když těžiště výzkumu reference je skutečně situováno v logice a v posledních letech v lingvistice, zdá se, že referenciální interpretace má i v sociologii smysl, ačkoliv mi není známo, že by kdy byla na některé teorii skutečně realizována: smysl těchto textů je i v tom, že chtějí upozornit na metodologické aktivity, o nichž má smysl pro futuro uvažovat. V sociologii se vede tradiční a zásadní spor mezi nominalistickým a realistickým (»sociologickým«) pojetím zejména tzv. kolektivních entit (třídy, skupiny) a fenoménů (společenské či skupinové vědomí). Otázky zde kladené jsou vlastně formou referenciálních interpretací.

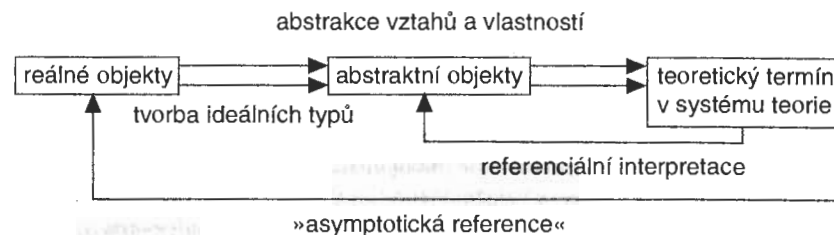
Plodnost a smysl referenciální interpretace se však projeví zejména tehdy, když si uvědomíme, že referenciální interpretace rozděluje, klasifikuje pojmy dané teorie podle toho, zda se vztahují k 1. abstraktním objektům, 2. empirickým objektům a 3. neexistujícím objektům.

Abstraktní objekty jsou především abstrakce vlastností a vztahů, o nichž se uvažuje v jejich čisté, »idealizované« podobě. Takovými abstraktními objekty (termín »objekt« zde ovšem poněkud zavádí) v sociologii jsou např. sociální diferenciace, homogenita a heterogenita, sociální distance atd. Na úrovni referenciální interpretace jde pak především o to, ukázat, jak a na základě čeho byly tyto abstraktní objekty odvozeny, konstruovány a definovány.

Abstraktními objekty jsou ovšem také *všechny »ideální typy«*, s nimiž sociologie běžně operuje a o jejichž »přípustnost« byl kdysi veden žhavý, ale zbytečný spor. Podstata operace s ideálními typy je známa z Webera a marxistům mohla být známa ze zajímavé Engelsovy úvahy z roku 1895: »... pojem není jen tak beze všeho, bezprostředně už realitou, a realita není bezprostředně svým vlastním pojmem. Proto, že pojem má podstatnou povahu pojmu a že se tedy beze všeho prima facie nekryje s realitou, z níž musel být nejprve abstrahován, právě proto je stále ještě více než fikce ... Odpovídal snad někdy feudalismus svému pojmu? ... Byl tento řád fikcí proto, že se zmožil na krátkou existenci v plné klasičnosti jen v Palestině, a to ještě – z valné části – na papíře?« (Marx, Engels, 5, 1978, 610, 612).

Abstraktní objekty nejsou neexistující objekty typu Zlaté hory, jednorožce nebo Sněhurky. Jejich ontologický status je podstatně odlišný: zatímco neexistující objekt nemá žádnou referenci, tj. nelze jej vztáhnout k ničemu reálnému (srv. Russel a Linski, v: Novoje ..., 1982), abstraktní objekt má »asymptotickou«

přibližnou referenci, protože jej lze vztáhnout k určitým empirickým objektům, jejichž vlastnostem přibližně odpovídá, ale nevyčerpává je. Referenciální interpretace pak probíhá podle tohoto schématu:



Jedna z reálných nástrah každého jazyka spočívá v tom, že fungování jazyka je *manipulací se znaky*. Tato manipulace může jít v podstatě libovolně daleko, takže lze tvořit smysluplné věty, jež mohou být bez jakéhokoliv vztahu k realitě. U oněch klasických vět, o něž vedou rozkošné spory logikové a lingvisté, je věc názorně patrná: věty »Zlatá hora je v Kalifornii«, »Na Šumavě žijí jednorožci« nebo »Večeřel jsem se Sněhurkou« dávají sice smysl, ačkoliv jejich vztah k realitě je vlastně negován faktem neexistujícího objektu, na něž se v nich odkazuje. Ale cožpak sociologie nemůže tvořit podobné věty a otázky? Cožpak je dokonce netvoří? Situace je však většinou méně nápadná a méně podezřelá než v případě Zlaté hory, jednorožce a Sněhurky, nikoliv však méně reálná. Část sociologického teoretizování nezdědila připomíná *proceduru vzájemného vztahování neexistujících entit*, což je ve sféře manipulace se znaky ovšem možné, ale ve vědeckém poznání nepřipustné. V odhalování právě takových znakových manipulací spočívá podstata a vlastní smysl referenciální interpretace.

17. Empirická interpretace teorie

Útok na teoretické pojmy v sociologii byl veden rigidním operacionalismem bez valného úspěchu. Co zůstalo, je požadavek *empirické interpretace* teorie, v níž jde o »takové vymezení teoretických termínů, při němž jako významy vystupují výsledky měření, bezprostřední data pozorování a experimentu« (Manatov, c.d., 60). Empirická interpretace teorie znamená v sociologii dvě věci:

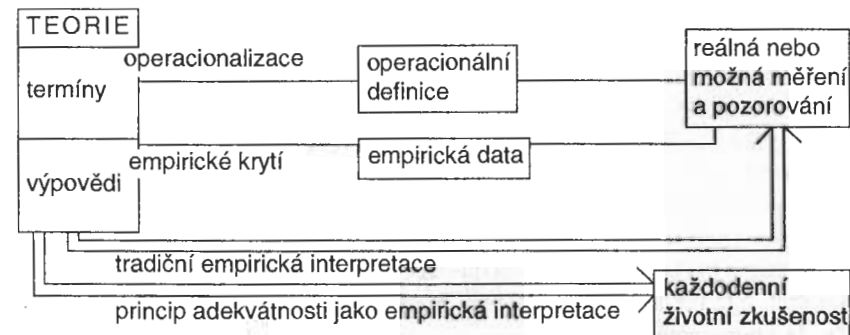
1. empirickou interpretaci *teoretických pojmů*, tj. in concreto jejich *operacionalizaci* a

2. vztažení *teoretických tvrzení* k empirickým datům, tj. jejich *empirické krytí*. Na první pohled je patrné (a notoricky známo), že žádná teorie nemá úplnou empirickou interpretaci, protože v ní vždycky zůstává část termínů a část tvrzení empiricky nekrytých. Empirická interpretace poukazuje na *možnost* (či *míru*) *empirické verifikovatelnosti teorie*, sama však touto verifikací ovšem není. Empirická interpretace, jak se jí běžně rozumí, je *vždycky vztahováním termínů a tvrzení teorie k určitému druhu empirie*, obvykle k oné kvantitativně statistické, »datové« empirii, která se získává dotazníky a rozhovory.

Existuje však, jak jsme ukázali na jiném místě, pokus o odlišný typ empirické interpretace, který spočívá ve vztažení theoretických tvrzení ke *každodenní životní zkušenosti běžného člověka* a který je znám jako »*princip adekvátnosti*«. Zde použijeme pouze na podnětnou myšlenku B. Faye, že »soulad v pojmech užitého aktérem a teoretikem pro popis a vysvětlení činností a názorů je nutnou, ale zřejmě nedostatečnou podmínkou pro to, aby informace byla pravdivá ... Jinými slovy, aktérovo přijetí teoretikova vysvětlení jako pravdivého není nezvratným důkazem, že explanace je pravdivá; je to spíše nutný předpoklad, aby byla kvalifikována jako možná pravdivá« (Fay, 1975, 83).

Fay tedy pojímá *princip adekvátnosti jako interpretační princip*: existuje-li nějaká koincidence mezi teoretickou explanací a aktérovou zkušeností, pak teoretická explanace má ovšem »empirické krytí«, ačkoliv nemusí být v dané podobě pravdivá. Je však možné tento princip také obrátit a formulovat jej jako nutný požadavek kladený na teorii, jak to činí Fay? Je možné tvrdit, že teorie má empirické krytí tehdy a jen tehdy, jestliže odpovídá zkušenosti sociálních aktérů? S největší pravděpodobností nikoliv. Princip adekvátnosti je možné chápat jen jako velmi významnou alternativu, eventuálně komplement k tradiční empirické interpretaci, nikoliv však jako univerzální a závazné pravidlo. Existuje totiž reálná sféra sociologického bádání, která vůbec nemusí a ani nemůže mít »empirické« krytí v každodenní zkušenosti (např. generalizace týkající se demografických trendů, mobilitních pohybů atd.). Na druhé straně však všude tam, kde je v teorii možné předpokládat, že se její výpovědi přímo nebo nepřímo vztahují ke každodenním životním aktivitám, je nutné nebo aspoň žádoucí princip adekvátnosti aplikovat.

Schéma empirické interpretace pak vypadá takto:



Toto jistě poněkud netradiční pojetí empirické interpretace respektuje reálný fakt vnitřní paradigmatické diferenciaci v sociologii, která probíhá také po linii dané póly *statistické reprezentativnosti* na jedné straně a *kazuistické deskripce* na straně druhé, což přibližně také odpovídá kvantitativní a kvalitativní polarizaci soudobé sociologie.

18. Teoretická interpretace empirických dat

Proces empirické interpretace však lze také »obrátit« a uvažovat o interpretaci theoretické. Mantatov cituje Maxe Borna: »To, co vidíte pomocí mohutného mikroskopu nebo jiných nástrojů elektroniky, nelze pochopit bez teorie, musí to být interpretováno« (c.d., 62), sám pak dodává: »Empirická data se mají k reálným objektům stejně jako klinické symptomy ke korespondující nemoci. Abychom stanovili skutečnou nemoc, je nutné tyto syndromy interpretovat ve světle adekvátního lékařského vědění«. Jde tedy o proces, kdy empirická data získaná výzkumem, případně fakta každodenní zkušenosti dostávají nový smysl tím, že jsou vztažena k teorii, že jsou *teoreticky interpretována*. Předmětem této interpretace není teorie, ale fixovaná, zaznamenaná, popsána empirie, »*empirie*« sama, která je – jak se aforisticky říká – bez teorie slepá.

Teoretická interpretace má dvě základní fáze:

1. fázi *přepisu empirických dat*, *empirické deskripce* (kazuistické nebo statistické) do podoby tvrzení vyjádřených v theoretickém jazyce (*interpretace empirických dat*) a

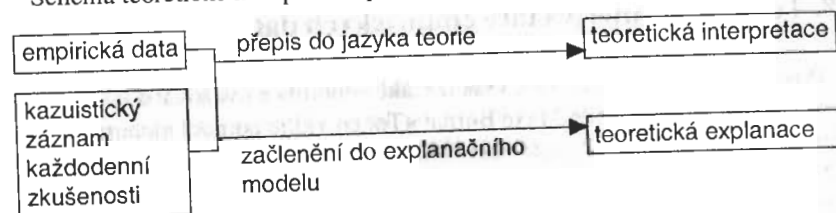
2. fázi *explanace empirických dat*, která jsou včleněna do deduktivních (nebo jiných) explanacních systémů a tím vysvětlena.

Oběma těmito procedurám se standardně a rutinně říká »interpretace dat«, většinou bez potřeby hlubšího porozumění věci. První krok je interpretací proto, že sám přepis pomocí teoretického jazyka znamená začlenění empirické materie do určitého specifického teoretického kontextu. Tatáž materie se dá různě teoreticky přepsat v závislosti na povaze použitého teoretického jazyka a tím i odlišně »interpretovat«.

Druhý uvedený krok však není »čistou« interpretací, protože *interpretace a explanace nejsou totožné*. Někteří autoři jsou však jiného názoru, když tvrdí, že vysvětlení je vlastně druhem interpretace nebo ještě jinak – samo porozumění jako druh interpretace je vysvětlením. Např. J. Topolski (1973, 480) výslovně píše, že »porozumění lidským činnostem je jejich vysvětlením«. Podle našeho názoru jde o dvě věci: 1. *interpretace teorie není vysvětlením*, protože teorie sama je ex definitione vysvětlením, takže interpretace je řádově jinou činností; 2. *porozumění je předpokladem určitého typu vysvětlení, ale samo není a nemůže být úplným vysvětlením*.

V tomto ohledu sdílíme, byť s výhradami, názor Wilsonův, že tradiční typ explanace, totiž deduktivně-nomologický model, vyžaduje jiný typ popisu, než jaký poskytuje či může poskytnout porozumění.

Schéma teoretické interpretace pak vypadá takto:



19. Tzv. interpretace dat a porozumění v rutinním výzkumu

V sociologii je ovšem nejběžnější používání sousloví »interpretace empirických dat« ve významu prvním, pro označení procedury, která není ani zdaleka jednoznačná. Týká se empirických dat získaných *kvantitativními procedurami*, jež jsou nejprve vyjádřena v syrové podobě statistických tabulek, korelačních a jiných koeficientů, faktorových zátěží atd., atp. Předmětem tohoto druhu interpretace tedy není sociální skutečnost, ale určitý způsob jejího uchopení a významu. Jde vlastně o překlad z jazyka matematicko-statistického do jazyka více

či méně teoretického. Pro tento překlad však neexistují jednoznačná pravidla. Tato pravidla jsme nazvali »*interpretantem*« a vyslovili jsme názor, že dokud nebude pro jednotlivé třídy empirických dat nalezen příslušný interpretant, bude tzv. interpretace empirických dat procedurou 1. nereliabilní (různí badatelé budou tatáž data jinak překládat do teoretického i přirozeného jazyka), 2. značně intuitivní a tedy 3. málo validní.

Nesporné autority v oboru (u nás např. Jan Řehák) sdílejí názor, že problémem tohoto druhu interpretace se vlastně nikdo systematicky nezabýval, ačkoliv jde o jednu z *rutinních činností* ve výzkumu. Cesta, jíž se ubírá solidní empirická sociologie, je cestou hledání stále složitějších a komplexnějších interpretačních modelů, což je *pozitivní stránka věci*. Tato cesta však není zatím meta-teoreticky reflektována, což je *negativní stránka věci*.

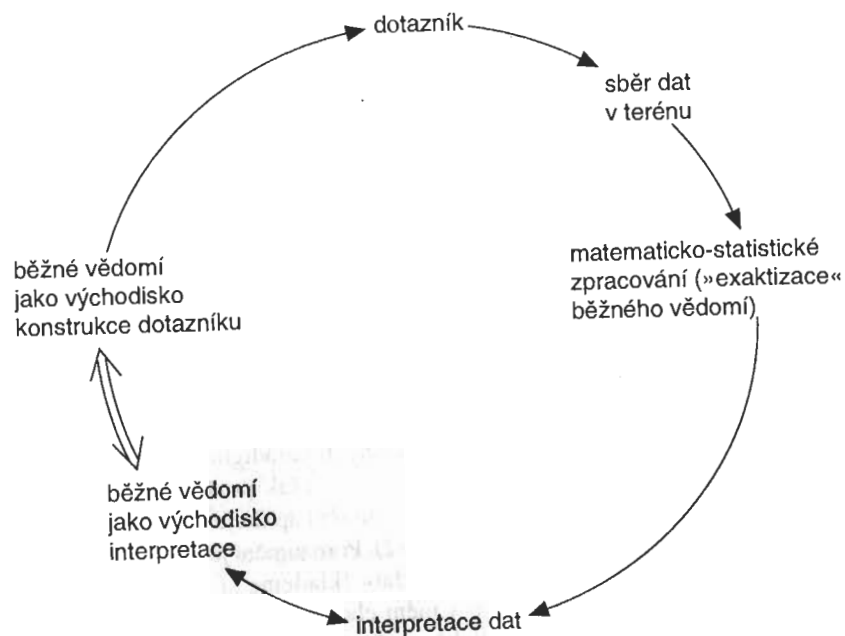
V dotazníkových šetřeních jako prototypu »kvantitativní sociologie«, která si cudně říká »empirická«, se právě proto zcela běžně a nereflexivně používá *metody porozumění*, a to jak ve fázi sběru dat, tak ve fázi jejich interpretace. Velmi přesně o té věci píše Kuczynski: »Ačkoliv porozumění a pozitivistické základy metody dotazování náležejí do odlišných paradigmat a filozofických stanovisek, setkávají se a spolupracují. Není to však pravé partnerství, ve skutečnosti se při dotazování procedura porozumění aplikuje potichu a funguje jako »šedá eminence« (Kuczynski, 1977, 132). Porozumění je »nutnou podmínkou výzkumu chování již v etapě sběru dat« (klademe si přece otázky: co respondentovi brání v odpovědi? co v mém chování ovlivňuje respondenta? v čem se liší významy slov a vět, jichž používáme?), ale významně funguje i v *procesu kódování* otevřených otázek a interpretace získaných dat.

Empirická data totiž kódujeme a »interpretujeme« (vlastně »vysvětlujeme«) tak, že používáme *vlastní běžné životní zkušenosti*, kterou na data vztahujeme, používáme *úsudků založených na analogii* a především užíváme běžného nebo sociologicky »*folklórního*« vědění. Právě v tomto bodě je však tzv. empirická sociologie nejzranitelnější, protože pracně získané »exaktní« (matematicko-statistické) vědění vztahuje tímto aktem k běžnému vědomí, k individuální zkušenosti toho, kdo data interpretuje, čímž se definitivně uzavře kruh, který charakterizuje dotazníkovou sociologii: (schéma viz str. 168).

Běžné vědomí aktéra reflektované v datech je interpretováno běžným vědomím profesionála nebo přesněji – *také* jeho běžným vědomím a nezdědka především jím.

V této »konečné fázi« empirického výzkumu se význam a role porozumění znovu projevuje i v *markantní podobnosti interpretace empirických dat a uměleckého díla*, o níž jsme již mluvili. Upozornili jsme již na skutečnost, že inter-

pretace dat v sociologii má skutečně blíže k umění a estetice než k vědě a poukázali jsme na metaznakový charakter interpretace



(interpretace se vztahuje ke znaku **jako** svému denotátu, totiž např. k tabulce, koeficientu apod., který se sám vztahuje k realitě jako denotátu). Zde chci ještě poukázat na *analogii* ba téměř *identitu* mezi *interpretací empirických dat* a tím, co Ingarden označil jako *konkretizaci literárního díla*.

Podstata Ingardenovy úvahy (srv. Ingarden, 1966, 45n) je tato: Literární dílo je «schématem», je autorovou interpretací nevyčerpatelné sociální skutečnosti (Ingarden mluví o «představovaných předmětech»), je vědomě i nevědomě neúplným, mezerovitým popisem, je «výtvořem schematickým», protože «některé jeho vrstvy (zvláště vrstva předmětová) obsahují řadu míst nedourčenosti» (např. postava není popsána ve všech jednotlivostech, prostředí není detailně vykresleno atd.). Estetické vnímání literárního díla je pak *procesem konkretizace*, tj. *zaplnění* oněch *mezer*, oněch «nedourčených míst». Avšak tato konkretizace může být u různých čtenářů různá, takže «jedna konkretizace bude vzdálenější a jiná bližší intencím nebo stylu díla» (c.d., 48). Ingardenovská *konkretizace* je vlastně *interpretací*, která probíhá na základě složitých psychologických a psy-

chosociálních pravidelností, z nichž nejpodstatnější je *projekce vlastní přímé či zprostředkované zkušenosti do díla*. Interpretace se tak stává *porozuměním* nebo *neporozuměním*: některé dílo čtenář není schopen recipovat proto, že mu nemůže rozumět, neboť nedisponuje žádnou zkušeností, kterou by mohl do díla projektovat.

Interpretace empirických dat v sociologii probíhá na základě téhož principu. Ontologický status empirických dat je totiž analogický ontologickému statusu literárního díla: empirická data jsou vždycky jen a jen «schématem», v němž je plno mezer a jež vyžadují «zaplnění». Interpretace je z tohoto hlediska procesem doplňování toho, co v datech chybí, toho, co z hlediska předmětné a logické konzistence »v realitě« musí být (Ingarden říká, že Mickiewicz neuvádí, jakou barvu vlasů měl pan Tadeáš, ačkoliv je jasné, že nějakou barvu jeho vlasy mít musely). Proces doplňování mezer se děje na základě procedury porozumění, takže *interpretace je tím adekvátnější, čím sociolog situaci lépe rozumí nezávisle na datech*. Interpretace dat z tematické oblasti, s níž nemá sociolog žádnou zkušenost a k níž navíc nedisponuje žádnou teorií, je zatížena rizikem neadekvátnosti a hlubokého nedorozumění.

Jestliže tedy interpretace jako překlad **matematicko-statistické informace** do přirozeného jazyka nemá explicitní pravidla a *jestliže interpretace jako »vyplňování mezer«* je zatížena všemi neduhy, *jež s sebou nese procedura porozumění*, pak je zajisté *exaktnost empirické sociologie velice vážně a důvodně zpochybněna ... Snad jenom, že bychom se vzdali přírodovědeckého ideálu exaktnosti*.

20. Sociologická interpretace a sociologie vědění

Každá sociologická koncepce může být samozřejmě interpretována – stejně jako každý jiný intelektuální produkt – z hlediska své vazby na sociohistorické podmínky, v nichž vznikla nebo v nichž je recipována. Na první pohled je patrné, že jde o zcela jiný druh interpretace než je interpretace empirická, teoretická, referenční nebo kategoriální. Zde jsou totiž kladeny zcela jiné otázky, otázky po *sociální* (eventuálně psychologické a existenciální) *determinaci* a *sociální funkci* sociologického vědění.

Interpretace sociologických teorií z hlediska sociologie vědění je vlastně také alespoň zčásti odpovědí na otázku »nesouměřitelnosti« sociologických teorií: míra, v níž se střetávají mimovědní zájmy autorů jako reprezentantů určitých

společenských vrstev a tříd, je totiž současně *mírou* »nesouměřitelnosti« (inkompatibilitu) jejich teorií. M. Mulkay (1983, 68) konstatuje, že nesouměřitelnost se odvozuje z toho, že »vědci, kteří používají různá schémata, budou nutně zkoumat různé světy; a ačkoliv jejich izolovaná tvrzení se mohou zdát vnějškově podobná, ba totožná, ve skutečnosti smysl jejich tvrzení vůbec nebude v různých vztazných systémech týž«. Mulkayova zásluha spočívá nesporně v tom, že doložil, že to, co bylo od počátku zjevné pro společenskou vědu, že totiž reflektují sociální svět v závislosti na postavení vědce v něm, oprávněně vztáhl i na »nonsociální vědění«, které »nelze nadále vylučovat z oblasti sociologické interpretace, protože také přírodovědecká tvrzení jsou konstruována sociálně ...« (c.d., 107).

Sociologická interpretace sociologické teorie (či obecněji sociologického vědění) znamená především *odhalení »mimovědních« faktorů*, které ovlivnily vznik a danou podobu (obsah i formu) sociologického vědění a určení jeho sociální funkce v daném čase a prostoru. Metodika této procedury v mnoha ohledech, ale zejména ve svém základním schématu, upomíná na tradiční hermeneutické postupy, ačkoliv se k nim většinou nehlásí. Mannheim, který rozpracoval jednu z prvních takových metodik, konstatoval ještě v roce 1926, že podle jeho názoru »neexistuje žádná typologie interpretací«.

Mannheim navrhl, aby interpretace duchovních a intelektuálních (geistige) jevů byla typologizována zhruba takto (podle Child, 1965, 61n):

A) *Interpretace zevniř*, která »neopouští sféru ideologického«, tj. nepřekračuje rámec buď interpretované koncepce samotné nebo jejích myšlenkových filií.

V systémové formě má tři základní podoby. Jsou jimi:

1. snaha postihnout intendovaný význam, tzn. určit co možná přesně, co autor vlastně zamýšlel;

2. snaha domyslet autorův záměr vyvozením dalších závěrů z jeho vlastních premis a

3. vztážení dané koncepce k jinému systému (tj. interpretace »z hlediska ...«). Tento třetí typ interpretace odpovídá běžné představě o interpretaci a někteří autoři (např. Outhwaite, 1975) dokonce takto odlišují interpretaci od porozumění.

V genetické formě lze analyzovat koncepci z hlediska původu ideje (vlastně jde o »filiaci idejí«) a z hlediska »imanentní ideologické totality«, tj. filozofická koncepce např. není zkoumána z hlediska vztahu k filozofii, umělecké dílo ve vztahu k umění doby atd., ale ve vztahu k »ideologické totalitě doby«, k »totalitě světového názoru«. Tato imanentní ideologická analýza silně upomíná na

Bachtinův pokus vysvětlovat umělecké dílo nikoli přímým vztahem k realitě, ale k ideologickým formám, jejichž filtrem realita prochází.

B) *Interpretace zevnějšku* znamená podle Mannheima vlastně »nepravou« interpretaci, protože zcela překračuje rámec interpretovaného textu a vztahuje jej k »bytí«, které je »mimo původní význam«. Tak např. *kauzální interpretace* vysvětluje text z biologických, psychologických, eventuálně sociálních činitelů, které leží evidentně »vně« zkoumaných významů. *Sociologická interpretace* je tak Mannheimovi vlastně jen jednou z »nepravých interpretací«, i když nikoliv zanedbatelných.

Celé Mannheimovo životní dílo, jehož těžiště je ovšem v analýze ideologií, je však právě takovým radikálně sociologickým výkladem existujících teorií a koncepcí, minulých i současných, výkladem, který je projevem radikálního relativismu. Mannheim sám mluvil o »relacionismu«, protože mu šlo o relaci mezi »intelektuálním hlediskem a strukturální a historickou pozicí«: každá koncepce je vázána na své »umístění« v sociální struktuře a historickém procesu. Jak píše Coser (1968, 430), »některé skupiny v určité době mohou dosáhnout plněšího porozumění sociálním jevům než jiné skupiny v jiné době, ale žádná skupina nemůže dosáhnout v žádné době porozumění úplného«. Proti Mannheimovi použil Dahle známého kritického »úskoku«, podle něhož je celá koncepce vnitřně rozporná, protože ji nelze vztáhnout na sebe samu: předpokládá totiž »vlastní absolutnost« (viz předmluvu k Mannheim, 1991).

Mannheimův vliv na sociologické uvažování o sociální determinaci společenského poznání byl mimořádně silný. V jeho koncepci lze nadto najít řadu prvků, které ji spojují se soudobou interpretativní sociologií. Tak např. teze, že »lidé neporovnávají objekty ve světě z abstraktního hlediska kontemplančního ducha a nedělají to jako osamocené bytosti«, nýbrž »naopak jednají společně a proti sobě navzájem v odlišně organizovaných skupinách a protože tak jednají, také společně a proti sobě navzájem myslí« (Mannheim, 1954, 3), je vlastně tezovitým náčrtem výkladu vzniku odlišných interpretačních schémat, která vznikají v činnosti a z činnosti, v interakci a z interakce.

Sociologická interpretace žádné koncepce by neměla a nemůže být omezena na pouhé konstatování individuální intence, většinou ideologické. Reálná »sociologičnost« interpretace tkví v pochopení toho, co Marx kdysi nazval »možným vědomím«, v pochopení onoho horizontu, oné optiky, která je z určité sociální a historické pozice nepřekročitelná. Jen takto lze pochopit, že některé otázky se v některých sociologických teoriích (i výzkumech) nekladou, že některé problémy zůstávají nedotčeny a některé otázky jsou odpovídány více než pochybně. Zde nemusí jít a většinou ani nejde o individuální záměr, intenci neptat se nebo

pochybně odpovídat, ačkoliv ani tuto možnost nelze vždycky vyloučit, ale o objektivní, sociálně determinovanou omezenost sociální optiky, která určité věci prostě nevidí, protože je vidět nemůže. Při sociologické interpretaci kterékoliv koncepce se nejprve ptejme, co autor vidět nemohl nebo co nutně musel vidět jinak než vidíme my sami, než mu vytkneme, co vidět nechtěl nebo co viděl špatně.

V sociologii stejně jako v životě neplatí, že »všechno pochopit znamená všechno opustit«. Spíše jde o to, že dostatečně hluboce provedená sociologická interpretace vede k odlišnému druhu »sociální rétoriky vědy« (Mulkay, 1983, 110), rétoriky, která *spíše umožňuje než znesnadňuje komunikaci*. Procedura porozumění a sociologická interpretace se tak mimo jiné stávají jedním ze zdrojů a základů smysluplné, tedy nikoliv povrchní a nikoliv indiferentní tolerance.

Antinomie sociologického rozumu

1. Český kontext postmoderní výzvy

V předcházejících kapitolách, jež byly psány v různých časech a v různých kontextech, byl s vědomím potenciální jednoty, vnitřní sounáležitosti a sourodosti, jsem se dopustil - měřeno dnešním časem - dvou evidentních zanedbání, jen částečně však vědomých.

První bych označil jako *hyperkritický antikvantitativismus*. Je nejen postojem, ale i zanedbáním. Zanedbáním proto, že nerespektuje, že sociologická metodologie se dnes již vyvinula k pokusům o reálnou konvergenci kvantitativních a kvalitativních metodologií, které se snaží vzájemně obohatit, *nikoliv exkomunikovat*. Postmoderní duch ovanul obě soupeřící strany, které postupně nacházejí cestu ke kompromisu.

Pravděpodobně nejzajímavějším pokusem, dokážu-li se vůbec v informační explozi naší doby orientovat, je v **tomto ohledu práce** Raye Dawsona (1989), který s velkou znalostí moderní teoretické sociologie hledá cesty k tomu, jak »býti empirickým a nestáti se empiricistním« (Pawson, 1989, 126). Pawsona k nám uvedl Hynek Jeřábek, a to literárně (Jeřábek 1992) i osobně. Pawsonova přednáška (přednesená v Praze) *Obrana sociologického měření* byla vědomým pokusem o »velké smíření« mezi »technickou tradicí« klasické empirické sociologie a její fenomenologickou a relativistickou kritikou. Z tohoto hlediska je moje kritika kvantitativismu (v **neposlední řadě ale také** vzhledem k jeho vnitřní proměně) spíše »modelová« a nadsazeně dramatizující. Ačkoliv u nás stále ještě není ani zdaleka démodée, ve světovém kontextu ztrácí její razantní vyrocení smysl. Je v duchu této **knížky hledat spíše kompromisy** a schůdné »střední cesty«, někdy se však na ně dostáváme až po slezení křivolakých cest radikálního criticismu: paradox nemůže býti řešen dříve, než je formulován.

Druhým zanedbáním je to, co bych označil jako *postmoderní výzvu moderní či klasické sociologii*. Celá tato kniha je vyjádřením jakéhosi »pre-postmoderního postoje« stejně jako jím byla i *Alternativní sociologie*, která týž »balík problémů«

analyzuje v jiném kontextu a jinak (srv. Petrusek, 1992). Přiznám, že v době, kdy jsem své metodologické a teoretické rozvahy koncipoval, zdál se mi celý ten postmoderní diskurs a postmoderní humbuk západní sociologie (ale zejména filozofie) pro naše poměry pramálo relevantní. V tomto ohledu jsem se choval jako většina našich myslivých žen k feministickým extravagancím, jež ostatně patří do téhož kontextu.

První nesmělé informace o postmodernismu k nám pronikaly nejprve prostřednictvím své genealogicky nepřírozenější vazby, totiž skrze architekturu (manželé Ševčíkovi), literaturu a literární kritiku, později nesměle skrze filozofii (Střítecký, Válka). Postmoderní »diskurs« by možná zůstal hermeticky uzavřen v ezoterickém jazyce derridovské »gramatologie« a gadamerovské hermeneutiky, k čemuž naši filozofové přispívali totální nesrozumitelností většiny svých výpovědí, kdyby nebyl do hry (a pojem hra je tu dokonce legitimní a zcela **přírozeně** asociovaný s postmoderním diskursem) vstoupil Václav Bělohradský. Nejprve tak učinil statí *O post-moderní době* v Mostě (Bělohradský, 1990), potom článkem v Přítomnosti *Postkomunismus v SSSR*. Ten článek byl postmoderní také tím, že byl postmoderním činem: jeho jazyk byl navýsost srozumitelný, tón svrchovaně provokativní, nadhled dobře zdůvodněný, téma **mimořádně relevantní** a kontext neakademický totiž - žurnalistický. Povyk, který se strhl kolem této statí, jejíž ústřední teze, kterou hned uvedeme, byla a je skutečně kontroverzní, byl i nebyl věci přiměřený: nebyl proto, že Bělohradský nikoho a nic nehodlal skandalizovat, byl proto, že se **dotýkal** fundamentálního problému filozofie každé, totiž *problému Pravdy* (majuskule je tu nikoliv náhodou).

Základní sporná Bělohradského teze zní: »Tvrdím, že komunistický stát vznikl z ducha západní filozofie, že je přirozeným vyústěním metafyziky, oné vůle založit lidský život ne na pouhém přesvědčení nebo mínění, ale na poznání pravdy« (Bělohradský, 1991, č. 9, 3). V zápětí následovala reedice článku *Příchod doby cikánské aneb Evropou se jen potulovat*, původně z roku 1989, kde čteme, že »postmoderní myšlení je vzpourou proti epistemologii«, že »filozofie není věda, která se snaží zajistit souměřitelnost všech vět definováním pravidel, která umožňují oddělit věty objektivní, vyplývající z 'esence zrcadlící svět', od vět pouze subjektivně platných« a že »filozofie je konverzací, v níž se snažíme zakusit hledisko druhého člověka, porozumět perspektivě, která toto jiné hledisko zakládá v jeho nároku na pravdivost« (Bělohradský, 1991, 219). Bělohradský umírněněji opakuje stanovisko z článku o postmoderní době, které je, jak je u něho obvyklé, variací na výchozí téma (toto »opakování motivů« je u Bělohradského vědomé a programové): »V post-epistemologické epoše pře-

vládne hermeneutický postoj, pro který je kultura konverzací mezi různými promluvami, nesouměřitelnými, neredukovatelnými na konečný počet společných pravidel. V této epoše se žádným větám nepřipisuje privilegium 'zrcadlit skutečnost' a nikdo nemá právo prohlásit se za 'esenciální lidstvo', povýšené nad antropologické typy. Důležité je **propracovat se ke zkušenosti**, o níž se hledisko druhého člověka opírá: to není teoretický, ale praktický problém. Pluralita životních forem se nám otevře, naučíme-li se konverzovat, procházet napříč jazykovou hrou, do níž jsme se narodili« (Bělohradský, 1990, 20). Předvídatelným důsledkem této »cikánské filozofie« je pak již jen teze, že »každá ontologie je sociologií«, ne-li přímo antropologií.

Skandál byl na světě a jeho průběh popíší někdy historikové české intelektuální situace v raném postkomunismu. Vystoupily autority jako Ladislav Hejdlánek, spisovatelé a publicisté jako Václav Jámek, někteří s porozuměním, jiní fundamentalisticky zaujatě, sevření kazajkou osvojené myšlenkové tradice a jazykového stereotypu. Jámek nakonec vyslovil verdikt, že celý postmodernismus je »jedna kulišárna a podvod«, »v lepším případě je to patafyzika, v horším případě zakuklený pleonasmus... Postmodernismus je snaha převést, co se namane, na společného jmenovatele n u l u« (Jámek, 1993).

Neměl jsem těchto starostí - etiketizovat a vést spor o Pravdu, a tedy ani potřebu do sporu vstupovat, protože jsem si svůj vztah k postmodernismu do jisté míry »vyjasnil« právě v souvislosti se svými metodologickými studiemi. Tehdy jsem si, při čtení zejména Hellerové, Bauman, Castoriadise, Jamesona, Murphyho, Harveye, ale i Lashe, Lainga, Foucaulta (a při totální neschopnosti porozumět Derridovi - je to vskutku jiná jazyková hra) zformuloval tři hypotézy o relevanci postmoderní výzvy v našem typu post-společnosti:

1. Postmodernismus je výraz *bezradnosti* v lepším případě a efemérní módy v horším případě, je skutečně hrůu a provokací, je snahou dovést ad absurdum některé starší filozofické inspirace (např. nietzscheánské) a ačkoliv je v literatuře snad pochopitelný, je mimo literární, literárněvědní a umělecký kontext prázdným a filozoficky snad a sociologicky rozhodně neplodným gestem.

2. Postmodernismus je *relevantní pro západní země*, které svůj intelektuální zápas (např. o masovou kulturu) již sehrály (a prohrály), které svou diskusi o roli intelektuálů kontinuálně vedou od 30. let, které reálně přešly k jinému objektivnímu (!) typu společnosti (postindustriální, konzumní, technotronní, k »třetí vlně«, etc.), je však zatím irelevantní pro společnost, jež se teprve vymanily ze stagnujícího pozdně totalitního systému a řeší jiné problémy věcné i duchovní.

3. Postmodernismus je něco, co se nás sice *byťostně* týká, ale na co ještě *ne* máme vyvinuta čidla, co necítíme ani jako ohrožení (jako necítíme radioaktivitu)

ani jako výzvu, protože jsme prostě nežili v intelektuálním klimatu, které dalo »přirozeně« postmodernismu vzniknout.

Při bližším zkoumání jsem zjistil, že platnost teze druhé a třetí je vysoce pravděpodobná, protože sám fakt, že jsme vstoupili na vývojovou trajektorii západní civilizace, nás konec konců předurčuje k tomu, abychom podstatnou část této trajektorie prostě zopakovali podle známé metafory Marxovy o tom, že vyspělé industriální země jsou předobrazem budoucnosti zemí méně vyspělých. Komunismus byl nadto v jistém smyslu legitimním dědicem osvícenské tradice či alespoň její podstatné části (třebas ve smyslu Hayekova racionálního konstruktivismu), a proto jsme i my zde nikoliv náhodou řešili problémy v některých ohledech dosti podobné těm, které byly osovými problémy intelektuálních diskusí na Západě. Jen jejich kontext a sociální smysl byl jiný.

Většina témat, která byla v této knize diskutována, je v jistém ohledu postmoderní - idea komplementarity, akcent na pluralismus, zdůraznění interpretativního paradigmatu, odpor k »objektivismu«, razantní polemika s naivní gnoseologií »leninské teorie odrazu«, zájem o studium jazyka a uměleckého poznávání a zobrazování světa atd. To všechno však bylo zasazeno nikoliv do kontextu postmoderního diskursu, ale do kontextu »vzpourey proti oficiální ideologii« marxismu-leninismu. Tento způsob »spění k postmoderně« zdá se mi ostatně ve svých důsledcích potenciálně funkčnější než prosté převzetí »postmoderní tematizace« s jejím jazykem a jejími klišé, stereotypy a frazeologií.

2. Postmodernismus a sociologický rozum

To, co dělá Bělohradský v našich podmínkách, se samozřejmě na Západě zčásti již odehrálo, zčásti stále ještě odehrává. Murphy volá v roce 1988, že »postmodernismus neruší pravdu a řád a stejně falešné je tvrzení, že každá interpretace reality je přijatelná« (Murphy, 1988), čímž chce předejít permanentní výtce absolutního relativismu, což se mu nemůže zdařit, protože absolutní relativismus je antinomií. Jen velmi relativně mohu vědět, že všechna tvrzení jsou relativní, což je známo jako paradox mannheimovské sociologie vědění.

Chceme-li však překročit úzkou mez epistemologického diskursu, stojí možná za to připomenout inspirující rozvahu Cornelia Castoriadis, který je přesvědčen, že »nálepka postmodernismu zcela jistě nevymezuje a nemůže charakterizovat naši dobu, ale naprosto adekvátně ji vyjadřuje« (Castoriadis, 1992, 14). Postmodernismus je mu »patetickou neschopností vyjádřit epochu pozitivně« neustálým

odkazováním na »post-něco« (post-something). Skutečně - s postmodernismem je asociován nejen postindustrialismus, ale také epochy postmetafyzická, postepistemologická, postkomunistická, postklasická, poststrukturalistická, postpopperovská atd., atd.

V duchu svého vysoce poučeného neomarxismu navrhuje Castoriadis pro mě inspirující vývojovou periodizaci evropské civilizace. První etapa je mu »konstitucí západu« a počíná někdy ve 12. století, končí v polovině století osmnáctého. Druhá etapa (1750-1950) je *kritickou (moderní) dobou*, která je socioekonomicky charakterizována vznikem a dynamickým rozvojem kapitalismu na jedné straně a koexistencí autonomie (individuální svobody) s racionálním ovládáním, mocí a kontrolou (mastery) na straně druhé. Tato koexistence je ovšem možná jen pod dohledem *Rozumu* proměněného v tribunál, který má právo posoudit, zda to či ono odpovídá kánonu efektivity, maximalizace zisku, kvantifikace a růstu. *Kapitalistický racionalismus* je však současně výslednicí a *důsledkem* lidské potřeby a nevyhnutelné tendence myšlení k dosažení absolutní fundace, absolutní jistoty a univerzality. Rozum se nakonec stává soběstačnou fundací lidské (»racionální«) aktivity. Dějiny jsou Rozumem, Rozum si sebe sama uvědomuje a realizuje se v dějinách ať už lineárně (Kant, Condorcet, Comte) nebo dialekticky (Hegel, Marx). Finálním výstupem tohoto procesu je kapitalismus, liberalismus a klasické revoluční dělnické hnutí.

A právě tuto epochu dominujícího rozumu střídá podle Castoriadis epocha »návratu ke konformismu«. Vznik totalitarismu, dvě světové války a pád »mytologie pokroku« volají po obnovení stability. Míří kritika kapitalismu a vzniká ideologie apologetická v tom nejběžnějším, nejbanálnějším slova smyslu a proto spojená s »viditelným úpadkem duchovní tvořivosti«, což však neznamená omezení lineárního, ba snad exponenciálního růstu technického.

Johann Arnason říká - odmítnutí mytologie pokroku je korektní, ale je přípustné z toho odvodit, že všechny minulé a současné režimy jsou ekvivalentní? Odmítnutí ideje unifikovaného a univerzálního Rozumu je podobně korektní, ale je přípustné z toho odvodit, že všechny styly myšlení jsou ekvivalentní a hodnotově indiferentní? Postmodernismus se pak může - doveden do svých absurdních konců (žádná koncepce není před tímto krokem chráněna a provedou jej nakonec vždycky její nejhorlivější stoupenci bona fide) - jevit jako »suma polopravd pervertovaných v stratagémata úniku. Postmodernismus jako teorie je silný v tom, že je zrcadlem převládající tendence, ale slabý v tom, že tyto tendence prostě racionalizuje prostřednictvím vznešené apologetiky konformismu a banality« (Castoriadis, 1992, 22). *Intelektuálové se zřekli své kritické role. V moderní době však byl kapitalismus zdrojem i terčem permanentní kritiky* »v továrnách i ve

sférách idejí» a kritická sociologie patřila k jeho duchovnímu klimatu. Kapitalismus vyvíjející se v permanentní konfrontaci se svými kritiky a kapitalismus, který nemá vnitřní opozici, jsou ovšem »dva odlišné sociohistorické tvory«.

To je závažný hlas, který by neměl být přeslechnut v našich nekonečných a již nudných diskusích o »roli intelektuálů« ve společnosti. Zdá se totiž, že nám skutečně více než návrat k archaickému a anachronickému kapitalismu 19. století, jímž nás straší levice, hrozí kapitalismus, který »změní kognitivní i morální ohnisko svého života«. Zygmunt Bauman a Claus Offe upozornili, že do centra životního světa se dostává potřeba. »Prostor, z něhož je vykazána práce, neustává prázdný. Zaujala jej spotřebitelská svoboda, která přejímá úlohu pojítka, jež drží pohromadě životy jednotlivců a účelnou racionalitu života« (Bauman, 1988, 496).

V jiné práci Bauman upozorňuje na to, jak podstatně se právě v tomto změněném socioekonomickém a historickém kontextu proměnilo postavení »rozumu«. Bauman rozlišuje *rozum legislativní*, který je charakteristický pro modernitu a který a) se pokouší o »racionální organizaci lidského údělu« a b) se snaží legitimizovat naše rozhodnutí *jednat určitým způsobem*, a *rozum interpretativní*, který je spjat právě s nástupem postmoderny a jehož proroky, jak by řekl Gellner, jsou Freud, Heidegger, Wittgenstein, Gadamer, Derrida a Feyerabend. Tradiční sociologie - a zde je jádro úvahy - je založena na rozumu legislativním a právě tím sdílí osud i postavení tradičního filozofování: co více může filozofie a sociologie učinit než legitimizovat naše již provedená rozhodnutí? Moderní sociologie spočívá na tzv. *ortodoxním konsensu* (termín Dicka Atkinsona přejatý Anthony Giddensem a Zygmunt Baumanem), který předpokládá existenci »falešného vědomí« v širším než tradičním marxovském smyslu: laické vědění a common sense musejí být korigovány svrchovaným rozumem sociologickým a tomu slouží mimo jiné všechny ty sofistikované metodologické praktiky jako je faktorová či loglineární analýza, které svůj *raison d'être* odvozují právě z předpokladu, že »objekty pozorování nejsou schopny kauzálně vysvětlit své jednání«.

Ukážeme dále, že se Zygmunt Bauman ve své diagnóze příliš nemýlil.

3. Poučení z dějin sociologie

Paul Feyerabend, který způsobil mnohá z našich současných metodologických trápení, říká, že *rozum* není silou, která je povolána řídit a soudit naše tradice, neboť on sám je *tradicí*, která pouze předkládá své nároky na prvenství

a dominaci jako každá jiná tradice. A protože je »tradicí«, není ani dobrý ani špatný, prostě je. A platí to prý o všech tradicích, nejsou dobré nebo špatné, prostě jen existují. Racionálními či iracionálními, početnými nebo bezpočetnými, rozvinutými nebo zaostalými, humanistickými nebo reakčními se stávají pouze tehdy, jestliže je posuzujeme z hlediska nějaké jiné tradice. Není proto objektivních důvodů, dovozuje tento provokatér a enfant terrible postmoderní metodologie a teorie vědy, pro zdůvodněnou volbu mezi antisemitismem a humanismem. Rasismus se bude humanistovi jevit jako odporný, zatímco humanismus rasistovi jako banální (srv. Feyerabend, 1986, 470). A jsme u jádra věci, které pojmenoval Ernst Gellner ve své podobně, ale anti-postmoderně provokující knížce sloganem *Relativismus über Alles* (Gellner, 1992, 40).

Postmoderní myšlení se dnes již (byť ještě nikoliv u nás) stalo jednou z feyabendovských »tradicí«, ani dobrou, ani špatnou, prostě »tradicí«. Když jsem uvažoval o tématu mezi sociologického poznání, měl jsem tedy volbu mezi konzervativní tradicí klasické moderní sociologie (nebo obecněji moderní vědy) a mezi postmoderní tradicí, zdaleka ještě nezakotvenou a nezvládnutou. První mě provokovala k tomu, abych se dotázal knih, časopisů a bibliografií, co že se vlastně o tom »sociologickém rozumu« ví a co o jeho antinomiích, rozpornostech či paradoxech již bylo vlastně napsáno. Druhá mě žádala, abych »vyprávěl příběh« antinomií sociologického rozumu, což sice neumím, ale ona to vlastně - jak se dozvídáme z postmoderního převyprávění Pohádek tisíce a jedné noci Johna Bartha - neuměla ani Šahrazáda (srv. Barth, 1992). Nakonec jsem se pokusil o obojí.

Laskavý osud mě donutil, v souvislosti s mými pedagogickými povinnostmi, konečně systematicky číst sociologické klasiky, což bylo, jak známo, některými, v neposlední řadě postmoderními autoritami, shledáno činností navýsost nadbytečnou. Nemyslím si to. Četba klasiků mě totiž zplnomocňuje k tomu, abych formuloval čtyři poučení z těchto studií:

1. *Všechny podstatné odpovědi týkající se společenského života již byly formulovány*, ne vždycky však umíme retrospektivně zformulovat otázky, na něž odpovídají; obvykle teprve »stav ohrožení« nám klade otázky, které umožňují tyto odpovědi nalézat a nově jim rozumět.

2. *Žádná sociologická teorie (či koncepce) neodpovídá ve svém výsledném tvaru metodologickým postulátům*, jež si uložil sám autor, což se týká stejně tak Comtovy pozitivní metody (Comte, 1969), Durkheimových pravidel sociologické metody (Durkheim, 1926), Marxovy dialektiky nebo Weberovy metodologie (Weber, 1983), abychom zůstali u opravdových klasiků (implicitní paradox: je-li věda definována od Descartových dob *Metodou*, jedná se v případě sociologie vůbec o vědu?).

3. Vliv žádné sociologické teorie ani ve vědě samotné, natož pak ve veřejnosti není přímo úměrný míře jejího empirického či historiografického zdůvodnění, jinými slovy - heplatí předpoklad, že čím více teorie odpovídá scientistickému kánonu své výstavby, tím větší je její vědecká autorita a sociální efektivita (implicitní paradox: role sociálních věd ve společnosti se neměří jejich exaktností, ale jejich rétorickou a persuasivní schopností, což jsem se pokusil doložit pro případ klasické práce Weberovy - srv. Petrusek, 1993).

4. V celých dějinách sociologie, ať jsou co do počátku zakotveny jakkoliv - od Aristotela, Montesquieuu nebo od Comta - se permanentně opakuje sada témat s dichotomickými, ba kontradiktorskými řešeními, což naznačuje, že jde sice nepochybně o problémy existenciálně a sociálně svrchovaně vážné, ale pravděpodobně prostředky »čisté vědy«, prostředky »sociologického rozumu«, neřešitelné.

Jak patrně, uvažoval jsem původně spíše o sociálním agnosticizmu a sociologickém pesimismu než o antinomiích, nakonec se však ukázalo, že uvažovat v kategoriálním rámci antinomií či paradoxů je vlastně šťastné.

4. Paradoxy a antinomie jako antropologické kategorie

Nepovedeme na tomto místě ani definiční spor, ani etymologickou úvahu o antinomiích a paradoxech, oba pojmy jsou ostatně pojímány dost běžně (nikoliv ovšem v odborné literatuře filozofické) téměř jako synonyma. Antinomické a paradoxální myšlení je oblíbené a tradiční - evropské filozofické myšlení začíná antinomiemi a paradoxy, jeho vrcholy jsou spojeny s formulací antinomií kantovských a dialektikou hegelovskou a marxovskou. Tento zájem pozdní modernismus znovu probudil a postmodernismus umocnil (srv. Ihab Hassan, 1975).

Antinomií rozumíme spojení vzájemně si protirečících, rozporných, vylučujících se výroků o věci, přičemž oba výroky jsou stejně silně logicky odůvodněny. Paradoxy jsou ve srovnání s antinomiemi slabší, jejich funkce je však v zásadě táž - vtipnou formulací upozornit na problém či téma, jehož řešení a někdy dokonce jen sama formulace je v rozporu s běžným vědomím, se zdravým rozumem. Paradox je v tomto smyslu antinomií mezi tvrzením, které má zdůvodnění vně zdravého rozumu, a předpokladem či míněním (antiké doxa), které je s ním v souladu. Janina Fileková zdůrazňuje, že »paradox neznamená nepravdivost nebo nesmyslnost, ale je naopak užíván jako něco, co má přitáhnout pozornost: je-li něco paradoxní, je to obvykle zajímavé a podivné. K tomu ostatně odkazuje etymologie slova« (Filek, 1988).

Antinomie a paradoxy jsou obvykle vázány na existenciální otázky (ne náhodou je čteme u Pascala, Kierkegaarda či Rousseaua) a v tomto smyslu jsou kategoriemi antropologickými. Jejich základní funkce jsou

- *poznávací*: bez ohledu na to, zda se nakonec podařilo najít řešení (u antinomií se to ani nepředpokládá), sama formulace provokuje k hledání řešení a problém nevytěsňuje, ponechává ho v zorném poli myšlení;

- *heuristická*: vytvářejí možnost akceptovat různá, odlišná, dokonce protichůdná hlediska a stanoviska, učí respektovat jiný názor, vzít jej na vědomí;

- *expresivní*: obvykle jsou spojeny s metaforičností a poetičností, takže propojují filozofický, sociologický a poetický pohled na společnost;

- *psychologická*: přispívají k udržení psychické rovnováhy, protože »psychické rovnováhy se dosahuje jen formulací alespoň dvou odlišných hledisek«, v každém případě pak dynamizují naše myšlení.

Je dobře známa na jiném místě zmíněná klasická kritika »aristotelovského« binárního myšlení, našeho sklonu k černobílému vidění světa, které je exkomunikativní, nesnášenlivé a v krajních případech opravdu totalitní: v tom měli obecní sémantikové typu Hayakawy a Korzybského nepochybnou pravdu. Antinomické a paradoxní formulace tento binární modul myšlení trochu rozrušují, ukazují, že věci a problémy jsou složitější a ne vždy uchopitelné v jedné »pravdivé« tezi, která sama má jedinou nepravdivou antitezi. A proto »co myšlení původně rozdělilo, to muselo být spojeno, a paradox či antinomie jako antropologické kategorie se ukázaly být jedním ze způsobů spojení toho, co logicky být spojeno vlastně nemůže« (Filek, 1988, 261).

Celé dějiny sociologického myšlení jsou prostoupeny snahou o jednoznačné formulace na straně jedné a reálnými paradoxy a antinomiemi na straně druhé. Postmoderní doba, postmoderní myšlení a postmoderní sociologie tyto paradoxy a antinomie jakoby legitimizovaly, z temného ústraní je vyvedly na jasné světlo. Avšak osvíceny nepřestávají býti antinomiemi a paradoxy, jenom na ně lépe vidíme a lépe si je uvědomujeme.

5. Sociální pesimismus a sociologický agnosticismus

V dějinách sociologie se vedle radostného optimismu, vyjadřovaného nejdříve v optimistických utopiích a později v teoriích zákonitého spění k pokrokové budoucnosti, setkáváme s minimálně dvěma typy pesimismu. První je asi nejlépe asociován s dílem Oswalda Spenglera a jeho chmurnou vizí »zániku zápa-

du«, která je vyvozena z určitého modelu filozofie dějin. Tento typ pesimismu je v této souvislosti nezajímavý. Druhý typ pesimismu vyplývá spíše z věrohodné analýzy, deskripce a interpretace aktuálního stavu věcí a z vysoce pravděpodobné predikce jejich vývoje. Příkladem zde mohou sloužit *Weberova zkoumání funkcí byrokracie* v moderní společnosti. Byrokracie zaručuje právně racionální formy panství, vylučuje osobní, iracionální a emocionální elementy ze styku s klientem atd. Individua se v moderní společnosti podřizují racionální, specializované dělbě práce a vzrůstající racionalizaci všech sfér života. Weber však toto konstatování provází - on, stoupenec nehodnotící sociologie! - *smutkem a nostalgií*, když mluví o dehumanizovaném, odkouzleném světě a dokonce o »nové železné kleci nevolnictví«. Weber však nespřádá chmurnou vizi, ale podobně jako Gaetano Mosca nebo Robert Michels prostě konstatuje. Michels přece ve svém proslulém železném zákonu oligarchie také nevyhlásil šťastné perspektivy lidstva, jeho proslulou větu »kdo říká organizace, říká oligarchie« můžete bez uzardění kontinuovat, »kdo říká oligarchie, říká diktatura, kdo říká diktatura, říká komunismus«. Jakoby Weber, Mosca a Michels tušili právě toto neblahé vyústění, a proto svorně odmítli vábníčku optimistické vize socialistického ideálu.

Ale podobný pesimismus čteme také u Pareta:

»Boj o život nebo blahobyt je ve světě živých bytostí jevem naprosto všeobecným a všechno to, co o tomto boji víme, nás vede k přesvědčení, že jde o jednu z nejefektivnějších sil přežití a nápravy druhu. Je proto nanejvýš nepravděpodobné, že by lidé tento stav kdekoliv mohli opustit nebo že by to pro ně bylo užitečné. Vůči tomuto jevu jsme principiálně bezmocní a všechno naše úsilí může nanejvýše vést k nevelké modifikaci některých forem tohoto boje« (Pareto, 1926, 468).

A možná zase není nahodilé, že Paretova úvaha je situována do kontextu analýzy socialistických systémů. V Paretově úvaze již máme obsažen nejen příklad vnitřního paradoxu »sociologického rozumu«, ale dokonce i náznak jeho možného řešení. Podezírat Pareta přímo ze sociálního darwinismu je pošetilé stejně jako je pošetilé obviňovat z vědomého rasismu současné sociobiology (obojí se občas činí, to druhé častěji). Pareto i sociobiologové prostě konstatují skutečnost, že část našeho sociálního života k naší nelibosti je podřízena pravidelností, jež jsme si zvykli rezervovat pro živočišnou říši, kterou jsme si zase zvykli hierarchicky situovat pod živočišný druh homo sapiens recens. A nic na věci nemění, že podobný paradox formuloval dávno před ním Blaise Pascal ve svých metaforách o titěně, mysli, andělu a ďáblu.

6. Sociologický rozum a hodnocení

První kontradikce, paradox či antinomie sociologického rozumu se nabízí jako na dlani: je to abstraktně, teoreticky (prostředky sociologického rozumu samotného) neřešitelný spor mezi úrovněmi *deskripce* - *hodnocení* - *činnost*, jinými slovy mezi úrovněmi *problém* - *hodnota* - *změna*, mezi úrovněmi *věda* - *ideologie* - *politika*, mezi úrovněmi *individuum* - *skupina* - *masa* (hnutí).

Nebudu samozřejmě rozvíjet toto exploatované téma. Chci pouze pro pořádek a z potřeby systematickosti připomenout, že základní vnitřní antinomie sociologického rozumu spočívá v tom, že ať už sociologický rozum funguje v podobě popperovského »subjektivního vědění« sociologa nebo v podobě objektivizovaného sociologického vědění školy, směru či paradigmatu, vždycky bude zatížen *sociální perspektivou*, z níž je sociální fenomén či jejich komplex nazírán. Velké téma intelektuála, které je v této antinomii přece evidentně implikováno, téma u nás dnes do tupé únavy devastované, je svou povahou »věčné«, protože neřešitelné. Je totiž samo antinomií. Jenom intelektuál, jak známo, totiž dovede nejen diskutovat téma »intelektuál«, ale dokonce se dokáže živit tím, že sám sebe dehonestuje jako intelektuála, že dokazuje svou vlastní nadbytečnost, vlastní zradu, pokřivenost svého vidění světa a implicitní levicovost, což všechno přece činí prostředky sociologického a filozofického rozumu či - chcete-li - v rámci filozofického či sociologického diskursu. Ani úvahy Václava Bělohradského nemohou být v tomto ohledu výjimkou.

7. Sociologický rozum a common sense

Studiem literatury jsem posléze zjistil, že pojem sociologický rozum poprvé pravděpodobně použil Theodor Adorno ve slavné německé diskusi o metodě (Positivismusstreit) v polemice s Popperem někdy kolem roku 1965. Šlo přirozeně o vědomou variaci na kantovský pojem čistého a praktického rozumu a variací na kantovské téma jsou samozřejmě také všechny »kritiky« jakéhokoli rozumu včetně sociologického. Nejvýznamnější kritiku vědeckého rozumu podal nesporně právě Paul Feyerabend (1976), jedinou mně známou explicitní kritiku sociologického rozumu podala polská socioložka Helena Kozakiewiczová (1989), která dospívá k nikterak sice povzbudivému, ale taky nikterak zásadně objevnému zjištění, jež zní takto: »Sociologický rozum musí rezignovat na své aspirace nabízet vědecká řešení, protože v rámci objektivistického modelu vědy

nesplňuje žádnou z podmínek vědeckosti. Musí se proto smířit s tím, že nemá žádnou zdůvodněnou převahu nad jinými 'rozumy' v pochopení sociálního života, nebo se musí osvobodit z objektivisticko-scientistického ideálu vědy« (Kozakiewicz, 1989, 375).

Pro nás jsou v této úvaze podstatné dvě věci:

1. Sociologický rozum je zde chápán jako to, co *usiluje o splnění kritérií scientistického modelu vědy*, jako jedna podmnožina z množiny vědeckých rozumů, jež jsou sjednoceny usilováním nebo dokonce vědomím demarkace mezi vědou a ne-vědou. Kozakiewiczová má za to, že dokonce i interpretativistická sociologie, schutzovskou fenomenologii nevyjímaje, konec konců o takové scientistické uznání usiluje.

2. Protože sociologický rozum je jedním z mnoha vědeckých rozumů, pak se jeho hypotetická, požadovaná či nároková *nadvláda musí týkat buď jiných vědeckých rozumů, jež předmětem svého zájmu mají také společnost* (pak jde o projev známého sociologického imperialismu), nebo jiného *ne-vědeckého rozumu*, v tomto případě tedy tzv. zdravého rozumu (common sense). Vztah vědy a zdravého rozumu je samozřejmě nenový (srv. Zabieglik, 1987).

Ostatně Descartes začíná svou slavnou *Rozpravu o metodě* sdělením, že zdravý rozum (překládá se jako smysl) je věc ze všeho na světě nejlépe rozdělená, neboť každý se domnívá, že je jím obdařen do té míry, že netouží po tom, aby ho měl více. Přeloženo do jazyka sociologického rozumu to znamená, že zdravý rozum jako funkcionální nezbytnost je v každé populaci rovnoměrně distribuován a k přežití ve společnosti každému jednotlivci slouží dostatečně efektivně v daném disponibilním množství.

Pominu pokusení reprodukovat *terminologické spory* o zdravý rozum v antice. Nebudu zmiňovat ideologickou roli zdravého rozumu v osvíceneckém sporu s církevními a filozofickými autoritami, ani se zabývat skotskou školou common sense. Nehodlám uvažovat nad posthumně zveřejněnou přednáškou Henriho Bergsona z roku 1985 *Le bon sens et les études classiques*, ani analyzovat slavnou stať *Schutzovu*, ačkoliv právě ona téma *razantně* uvedla do sociologického kontextu a započala éru, v níž se *zdravý rozum stává nejen předmětem studia, ale dokonce předmětem nobilitace*. Od doby Schutzovy a zejména od vydání *Bergerovy a Luckmannovy* slavné knížky (srv. Berger, Luckmann, 1966) a Feyerabendova pamfletu »proti metodě« se *stalo dokonce módním* mluvit o vědeckých rozumech (inklusive rozumu sociologickém) s jistým, ba značným despektem: jaký je to chlapík, ten zdravý selský rozum ve srovnání se suchopárností karteziánskou metodou řízeného vědeckého rozumu, zejména pak ve světle ekologické katastrofy, kterou jsme přece nezpůsobili my, nenasytní

konzumenti s časovým a prostorovým horizontem pětiletého dítěte, ale Einstein, Planck, Bohr, Landau atd. ad libitum. Připomenu, co si pamatuju z Engelsova *Anti-Dühringu*, a s čím - přiznávám - dodnes souhlasím:

»Metafyzický způsob myšlení nám připadá na první pohled velice věrohodný, protože stejně tak uvažuje tzv. zdravý lidský rozum. Jenže zdravý rozum je sice celkem účtyhodný chlapík v domácím prostředí, ale jakmile se pustí do širého světa bádání, zažívá prapodivná dobrodružství« (Marx, Engels, 4, 1977, 81).

Tím nejpodstatnějším problémem každé sociologie je samozřejmě to, že sociální svět nečeká na sociologa, aby jej interpretoval sociálnímu aktérovi, ale je permanentně interpretován, poznáván, manipulován, devastován a exploatován aktérem samotným. Ten k těmto vlastním aktivitám sociologa prostě nepotřebuje. K celkovému paradigmatickému obratu moderní sociologie 70. let došlo proto, že si *část sociologů vystačí právě s tímto tématem a s tímto faktem*: předmětem sociologie se stává nikoliv - s prominutím - objektivní sociální svět, ale způsoby interpretace tohoto světa. Gellner o tom později řekne - v souvislosti s antropologií, ale o sociologii to platí beze změny -, že jde o *degeneraci sociologie ze studia nějaké společnosti či skupiny na studium reakcí sociologa na své vlastní reakce na pozorování společnosti*. Jinými slovy - již nejde o to vyprávět příběh Romů v severních Čechách nebo příběh Severočechů, ale »příběh« sociologa setkavšího se s Romy a Severočechy. Zajisté jde o nadsázku, ale nadsázku, která má zakotvení v reálné výzkumné praxi, zatím u nás ještě nijak zvláště rozšířené: tento typ sociologického rozumu s jeho specifickou rétorikou si totiž osvojili zatím jen ti nejučenlivější z nás.

Každé sociologické vědění, ať si to samo připouští nebo ne, ze zdravého rozumu ovšem vychází a je proto hypokrizí zejména všech odrůd systémových a strukturalistických sociologií, že se snažila tento fakt utajit co by fakt degradující (věděl o tom dávno C. W. Mills). Dnes samozřejmě připouštíme, že »věda, filozofie, racionální myšlení - to všechno musí mít počátek ve zdravém rozumu« (Popper, 1992, 51). Mít počátek ve zdravém rozumu však nemusí znamenat ani »býti pouze (!) zdravým rozumem« ani »zabývat se pouze (!) zdravým rozumem«. Popperův kritický racionalismus shledávám i zde nadále dostatečně inspirujícím. Popper říká - ze zdravého rozumu musíme vyjít, jiný ostatně na počátku k dispozici ani nemáme, ale každý předpoklad zdravého rozumu lze zpochybnit a v kteroukoliv chvíli podrobit kritice. A poznamenávám, zdravý rozum ex definitione není nic jiného než »soubor nejobecnějších předpokladů o skutečnosti, které jsou akceptovány v dané kultuře« (Perelman, cit. podle Holówka, 1986, 145). Lze dokonce předložit teorie, které se načas nebo navždy budou z hlediska zdravého rozumu jevit jako šílené, a musíme dokonce předpokládat,

že některé teorie vyžadují tolik předchozího vědění, že je zdravý rozum prostě nepřijme nikdy.

Otázka pro sociální vědy je pak prostá: platí toto Popperovo uvažování pouze pro přírodní vědy nebo pro vědy všechny? Jaký druh sociologického vědění v tomto případě může být, smí být či musí být v rozporu se zdravým rozumem? Je dostatečně známo, že novopozitivistická sociologie se pokusila nejen o stanovení, ale taky doložit existenci demarkační čáry mezi tvrzeními zdravého rozumu a poznatky formulovanými na bázi empirického výzkumu. Znamé výzkumu provedené Stoufferem ve 40. letech prokázaly omezenou schopnost zdravého rozumu formulovat ověřenou empirickou generalizaci, současně však taky jeho neomezenou schopnost navržené kontradiktorní empirické generalizace věrohodně interpretovat (>vysvětlit<). V tom problému neshledávám a k žádné nobilitaci zdravého rozumu se nepřikláním. Reálný problém a soubor paradoxů, antinomií a chcete-li třeba dialektických rozporů vzniká totiž právě tehdy, když je sociologický rozum kontaminován zdravým rozumem, když jsou propojeny diferencované role sociologie, když do deskripce a explanace vstoupí hodnocení založené na každodenní životní zkušenosti.

8. Několik příkladů vnitřních antinomií sociologického rozumu

1. Všeobecně jsou známy - od Platona i z Popperovy interpretace - *paradoxy demokracie, svobody a tolerance*. Stejný problém řeší Tocqueville a vlastně každá teorie demokracie: jak zajistit demokracii před demokratickým sebe-zničením; jak zajistit svobodu před autodestrukcí; jak zajistit tolerantní diskusi před jejím tolerovaným intolerantním zrušením? Je jasné, že tyto problémy teoreticky, abstraktně, prostředky sociologického rozumu lze sice přesně formulovat (zdravý rozum si je většinou ani neklade !!!), nikoliv však řešit. Je tomu tak proto, že antinomie přestává být antinomií, jestliže připustím, že svoboda, demokracie a tolerance nejsou hodnotami, které je nutno před autodestrukcí ochránit.

2. Všeobecně je známo, že *státně řízená kultura* plodí kulturu služebnou, ale částečně eliminuje frapantní kýč, zatímco *tržní ekonomika* plodí jako svůj do-
zajista nezamýšlený důsledek idiotskou kulturu. Neřešitelnost tohoto paradoxu spočívá v tom, že do úvahy vnášíme hodnotový element, totiž úvahu o kýči a o idiotské kultuře, ale na druhé straně také o přednostech tržní ekonomiky před ekonomikou centrálně řízenou atd. Jen část těchto hodnotových soudů však lze

bezesporně »prokázat« a žádný z nich nelze prezentovat tak, aby došlo k hodnotovému konsensu.

3. Všeobecně usilujeme o to, aby *rozdělení statků ve společnosti* bylo řekněme spravedlivé. Současně však víme, že princip spravedlivého či *meritokratického rozdělení* statků založeného na principu výkonu a individuální zásluhy je fundamentálně narušen principem dědictví, tedy materiálními a statusovými výhodami, jež si individuum vlastním výkonem nezasloužilo. Zrušení dědictví však samozřejmě zpochybňuje sám princip soukromého vlastnictví a snižuje jeho motivační působení na výkon.

4. Ještě vážněji úvahu o spravedlivém rozdělení statků a odměňování komplikuje fakt *nerovnoměrného rozložení vrozených dispozic*, ať už fyzických (včetně krásy, což sociologie nezřídka podceňuje) či zejména dispozic intelektových. Někteří autoři jdou dokonce tak daleko, že pokládají za vysloveně nespravedlivé, že nadání či talent jsou dokonce jakoby zdvojeně odměňovány. Klasická otázka »geny nebo prostředí« není sociologicky jednoznačně nikdy zodpověditelná.

5. Všechny tzv. *transverzální sociologické problémy* (srv. Durand, Weil, 1989) mají povahu antinomií. Jde zejména o klasický problém *vztahu determinismu a svobodné vůle*, sociální a genetické určenosti a odpovědnosti za vlastní jednání. Zde se můžeme pohybovat na škále od zavrženého radikálního sociálního darwinismu či skinnerovského determinismu genů a pavlovovského učení lidských psů až po existenciální vrženost do svobody. Podobně je neřešitelný spor *mezi sociálním konstruktivismem a durkheimovskými sociálními fakty*, které jsou vůči individuu vnější a které na něj vykonávají sociální nátlak. Je přirozeně možné též sociální jev interpretovat stejně efektivně jako sociální konstrukt nebo jako vnější danost. Nejpřirozenějším řešením antinomií tohoto typu je *stanovisko komplementaristické*, které jsem systematicky vyložil na jiném místě: zdánlivě vzájemně se vylučující soubory tvrzení o tomtéž jevu mohou být za určitých podmínek prostě komplementární, jsouce produkty aplikace odlišných teoretických paradigmat nebo důsledkem různých sociálních pozic.

6. Samozřejmě, že nejvíce skutečných či zdánlivých antinomií se váže na fenomény spojené s *vlastnictvím*. Na jedné straně je soukromé vlastnictví předpokladem efektivního fungování ekonomiky, na druhé straně je předmětem závidění, která vyvolává »potřebu« vyvlastnění a »spravedlivé redistribuce«. Vyjádřeno ve dvou sloganech - »vlastnictví je krádež« a »krádež vlastnictví je zločin«.

Znamenitou antinomií je *dialektika chaosu a řádu*, která je vyjadřována terminologicky rozmanitě (např. teorie nezamýšlených důsledků může být

pochopena jako její varianta). Weber měl pravem za to, že chaos a konflikt ve společnosti je možné pouze vzít na vědomí, dělat se s tím však nedá nic. Sociální utopisté, ale i syntetici všeho druhu usilují naopak o konstrukci optimálního sociálního řádu a chaos, který přírodověda »zvládla«, protože jej vzala vážně, odmítají jako cosi snad esteticky a mravně disharmonického (srv. Prigogine, Stengers, 1984).

8. Obávám se, že povahu teoretické antinomie má také *spor »ekonomů« s ekology*. Ostatně Václav Bělohradský nemožnost čistě teoretického řešení naznačil tím, že předpokládá, že pouze »malá katastrofa« nás snad přivede k rozumu (k jakému?): malá katastrofa nicméně zajisté není součástí žádného teoretického diskursu.

9. Velice snadno se nám diskutuje o Bernsteinových jazykových kódech, pokud se pohybujeme v ryze deskriptivní poloze, když totiž prostě konstatujeme existenci sociální diferenciace, která se projevuje jazykovou diferenciací, která pak do značné míry predisponuje odlišně jazykově socializované jedince k dalšímu vzdělávání nebo je z něho vylučuje. Samozřejmě do úvahy nesmíme vložit konstatování, že nikdo z nás si prostředím, v němž bude socializován, nemůže zvolit.

9. Antinomie zdravého rozumu

Řekli jsme, že existují radikální sociologové (tentokrát v obojím smyslu, přímém i metaforickém), kteří tvrdí, že sociologie se dá rekonstruovat na bázi zdravého rozumu. Richard Quinney to vyjádřil jednoznačně takto: »Sociologická teorie, jak já ji rozumím, je tvořena všemi lidmi. Pokud existuje představa, jak se věci mají nebo jaké by měly být, potud existuje sociologická teorie - vědomí lidí je totiž sociologickou teorií« (Quinney, 1972).

Antinomie sociologického rozumu vyplývají však především z jeho kontaminace zdravým rozumem. Zdravý rozum může sociologický rozum nejen korigovat (korektivní funkce zdravého rozumu se nejlépe demonstruje na »kritice ideologií«), ale taky deformovat, protože sám je hluboce antinomický, paradoxální a rozporný. Teresa Holóvková, která se pokud vím sociologií a psychologií zdravého rozumu zabývala snad nejsystematičtěji, ukazuje, že samozřejmě není důvod předpokládat, že by nás příroda vybavila zásadně omylným poznávacím aparátem. Na druhé straně však zdravý rozum nezná jinou metodu verifikace než intuitivní víru a praktickou zkušenost. Zejména v sociální sféře zdravý rozum

nežádá důkazy ani pro nejsilnější »teorie«, které je schopen bez jakéhokoli důkazu masově absorbovat - rasové teorie jsou stále ještě nepochybně srozumitelnější a akceptovatelnější než pro zdravý rozum příliš sofistikovaný kulturní relativismus. Všechny možné pseudovědy a všechny »teorie spiknutí« mají svůj základ ve zvědavosti a touze zdravého rozumu po jednoduchém nebo tajemném vysvětlení. Svět zdravého rozumu, říká Holóvková, je svět polopravd, omylů, fikcí a banalit.

Mirosława Marody se zabývala »technologií zdravého rozumu« z jiného hlediska a ukázala, že zdravý rozum lze vymezit dvojím způsobem:

- předmětně (předmětnou sférou zdravého rozumu je každodennost; pak vzniká otázka pozitivní definice každodennosti) a
- srovnáním s jinou sférou vědění, v tomto případě s profesionálním věděním (Marody, 1987b).

Rozdíl mezi zdravým rozumem a profesionalizovanou sférou vědění je dán a) *stupněm formalizace učení* (zdravý rozum se spontánně nasává, profesionální vědění se intencionálně sděluje), b) *odlišnou legitimizací* (zdravý rozum disponuje obrovskou pluralitou legitimizací kromě »vědeckého vedení důkazu«, sám pak je legitimizací určitých behaviorálních strategií, zatímco profesionální vědění se legitimizuje důkazem, verifikací, autoritou specialisty, souhlasem vědecké komunity atd.) a c) *odlišnou vnitřní strukturací* (zdravý rozum nemá onen typ vnitřní organizace, onen »řád«, o nějž vždycky usiluje profesionální vědění).

Takto fungující, takto legitimizované, takto organizované a takto transmittované vědění zdravého rozumu nemůže ovšem samo být prosto vnitřních antinomií, které mají dokonce nezřídka dobově specifickou tvář. Zdravý rozum postkomunistického průměrného člověka (Feyearbend ovšem tvrdí, že »průměrný člověk« je vadný produkt myšlenkové konstrukce oficiální vědy) se liší od zdravého rozumu průměrného člověka standardní demokracie nejen svými věcnými obsahy, ale také svými specifickými strategiemi a specifickými antinomiemi. M. Marody v jiné studii (1987a) zjistila, že »průměrný Polák konce 80. let« žije ve stále »sociální schizofrenii«, žije v ní a s ní a umí s ní a v ní žít, protože její jednotlivé stránky uplatňuje v odlišných sociálních situacích, v různých sférách sociálního života a v různých sociálních rolích. Profesionální vědění však takto »indexikální« není, být nemůže a nesmí: liší se tedy od zdravého rozumu podobně jako se od sebe liší bernsteinovský rozvinutý a omezený jazykový kód. Tyto antinomie Mirosława Marody seřadila do dvou sloupců, z nichž levý reprezentuje veřejnou (státní) sféru, **pravý sféru soukromou**:

znehodnocení práce	vysoká hodnota vlastní práce pro sebe
orientace na sociální jistotu	ochota a sklon k riziku
naučená bezradnost	iniciativa a důvtip
zúžení časového horizontu	schopnost uvažovat v rozšířené časové perspektivě
závistivý egalitarismus	zástupná heroizace
orientace na průměrnost	individualizace, seberealizace
kolektivistický egoismus	individualizovaný altruismus

Kdybychom měli k dispozici empirická data, pravděpodobně by obraz anti-nomií zdravého rozumu českého postkomunistického člověka nebyl příliš odlišný (srv. Petrušek, 1990).

10. Pokus o shrnutí

Udělejme dvě závěrečná předběžná a diskusní shrnutí. Stephen Toulmin (dle Hubík, 1992) někde říká, že existují tři postmoderní vědy - kvantová mechanika, psychiatrie a ekologie. Také ve světle této teze je možné konstatovat, že existují dvě skupiny sociologicky relevantních otázek. První skupinu tvoří otázky, které mají několik legitimních, pravděpodobných, neúplných a komplementárních odpovědí, jež teprve ve svém úhrnu poskytují pravděpodobnější obraz jevu či procesu. Druhou skupinu pak tvoří otázky, které z hlediska sociologického rozumu prostě žádnou odpověď nemají. V překrásné knížečce Karla Hvizďaly o intelektuálních (a nejen intelektuálních) osudech české emigrace *Raroh* se čte tato pozoruhodná věta: »Jde o to položit otázku, na kterou sice nelze odpovědět, ale přesto jí lze porozumět. Smířit se s tímto stavem, znamená nově myslet« (Hvizďala, 1992, 68).

Závěr druhý je tento: v diskusi, v níž bylo poprvé použito slova »sociologický rozum« a která vešla do dějin jako *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Karl Popper konstatoval, že »pojmem pravdy byl ořesen... a ohrožení pravdy dalo vládnoucím relativistickým ideologiím současnosti základní impuls. A to je důvod, proč bych chtěl označit *rehabilitaci pojmu pravdy* logikem a matematikem Alfredem Tarskim za filozoficky nejdůležitější výsledek matematické logiky. Tento výsledek tu samozřejmě nemohu diskutovat, mohu jenom úplně dogmaticky tvrdit, že Tarskému se myslitelně nejjednodušším způsobem

podařilo vysvětlit, v čem spočívá shoda nějaké věty se skutečností. Ale to byla právě úloha, jejíž beznadějná obtížnost vedla ke skeptickému relativismu - se sociálními důsledky, které tu nemusím líčit« (Popper, 1969, cit. dle překladu G. Sajdáka, 1988).

Za necelých deset či patnáct let byl pojem pravdy ořesen znovu a zatím se žádný nový Alfred Tarski, zdá se, nenašel. Ale to je jiný příběh, který vyprávět neumím, protože jeho konec neznám. Domnívám se totiž, že snad ani žádný konec nemá.

Seznam literatury

- Adamek W., Interpretacja humanistyczna a procedura idealizacji. In: *Studia filozoficzne*, 1982, 1-2.
- Alan J., Teze o přístupu sociologie k realitě. In: *Metodologické problémy výzkumu budoucnosti*. Sportpropag, Praha 1982.
- Alan J., Etapy života očima sociologie. Panorama, Praha 1989.
- Aleksejev B.T., Filosofskie problemy formalizacii znaniya. Izd. Len. univ., Leningrad 1981.
- Aleksejev I. S., Konceptija dopolnitel'nosti. Istoriko-metodologičeskij analiz. Nauka, Moskva 1978.
- Alijevoá D., Metateoretická analýza v nemarxistickej sociológii. In: *Sociológia*, 1974, 6.
- Alijevoá D., Nededuktívne teórie v súčasnej americkej sociológii. In: *Sociológia*, 1979, 4.
- Alijevoá D., Každodennosť ako objekt sociologického skúmania. In: *Sociológia*, 1987, 4.
- Andrejevoá G. M., Buržuaznaja empiričeskaja sociologija v poiskach vychoda iz krizisa. In: *Filosofskie nauki*, 1962, 5.
- Aron R., Hoselitz B. F., *Le développement social*. PUF, Paris 1965.
- Asmus V. F., Marx a buržoázny historizmus. Pravda, Bratislava 1973.
- Bachtin M. M., Estětika slovesnogo tvorčestva. Iskusstvo, Moskva 1979.
- Baldamus W., *The Structure of Sociological Inference*. Martin Robertson, London 1976.
- Barth J., *Dunjázádiáda*. In: *Světová literatura*, 1993, 1.
- Bauman Z., *Sociology After the Holocaust*. In: *BJS*, 1988, 4.
- Bauman Z., *Sociology and Postmodernity*. In: *Sociological Review*, 1988, 4.
- Bauman Z., *Philosophical Affinities of Postmodern Sociology*. In: *The Sociological Review*, 1990, 1.
- Becker H., *Sociological Work*. Aldine, Chicago 1970.
- Bělohradský V., O post-moderní době. In: *Most*, 1990.

- Bělohradský V., Postkomunismus v SSSR? In: *Přítomnost*, 1990, č. 9.
- Bělohradský V., *Přirozený svět jako politický problém. Eseje o člověku pozdní doby*. Čs. spisovatel, Praha 1991.
- Berger P., *The Sacred Canopy*. Anchor Books, New York 1969.
- Berger P., Luckmann T., *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Penguin Books, London 1966.
- Bertalanffy L. von, *Člověk-robot a myšlení*. Svoboda, Praha 1972.
- Bertaux D., *Biography and Society. The Life History Approach in the Social Science*. Sage, London 1981.
- Blalock H. M. jr., *Theory Construction. From Verbal to Mathematical Foundations*. Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J. 1969.
- Blalock H. M. jr., ed., *Measurement in the Social Sciences, Theories and Strategies*. Aldine, Chicago 1974.
- Blalock H. M. jr., *Statystyka dla socjologów*. PWN, Warszawa 1975.
- Blalock H. M. jr., The Presidential Address: Measurement and Conceptualization Problem. In: *ASR*, 44, 1979, 6.
- Blau P. M., *Inequality and Heterogeneity. A Primitive Theory of Social Structure*. The Free Press, New York 1977.
- Bloch M., *Obrana historie aneb historik a jeho řemeslo*. Svoboda, Praha 1967.
- Blumer H., *Methodological Principles of Empirical Science*. In: Denzin N., ed., *Sociological Methods*. Aldine, Chicago 1970.
- Blumer H., *The Empirical Basis of Social Science*. In: tamtéž.
- Blumer H., *What is Wrong with Social Theory?* In: tamtéž.
- Bogdan R., Taylor S. J., *Introduction to Qualitative Research Methods*. J. Wiley, New York 1975.
- Bogomolov A. S. et al., *Současná buržoazní filozofie*. Svoboda, Praha 1978.
- Bogomolov A. S., *Súčasná buržoázna filozofia a náboženstvo*. Pravda, Bratislava 1979.
- Bohr N., *On Atom and Human Knowledge*. In: *Daedalus*, 87, 1958, 2.
- Bohr N., *Atomnaja fizika i čelovečeskoje poznanije*. Izd. in. lit., Moskva 1961.
- Bokszanski Z., Piotrowski A., *Socjolingwistyczne aspekty stosowania wymiaru kwestionariuszowego*. In: *Studia socjologiczne*, 1977, 1.
- Boudon R., *The Three Basic Paradigms of Macrosociology: Functionalism, Neo-Marxism and Interaction Analysis*. In: *Theory and Decision*, 6, 1975, 4.
- Bourdieu P., Chamberedon J. C., Passeron J. C., *Le métier de sociologue*. Monton-Bordas, Paris 1968.
- Brenner M., ed., *Social Method and Social Life*. Academic Press, London 1980.

Brenner M., Marsh P., eds., *The Social Contexts of Method*. Croom Helm, London 1978.

Brinton C., *The Anatomy of Revolution*. New York 1938.

Brudnyj A. A., *Problema jazyka i myšlenija - eto preždě vsego problema ponimaniya*. In: *Voprosy filosofii*, 1977, 6.

Bruyn S. T., *The Human Perspective in Sociology. The Methodology of Participant Observation*. Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J. 1966.

Campbell D. T., *Moděli eksperimentov v socialnoj psihologii i prikladnyh issledovanijach*. Progress, Moskva 1980.

Carnap R., *Problémy jazyka vědy*. Svoboda, Praha 1968.

Castoriadis C., *The Retreat from Autonomy: Post-Modernism as Generalized Conformism*. In: *Thesis Eleven*, 1992, 31.

Cicourel A., *Cognitive Sociology. Language and Meaning in Social Interaction*. Penguin, Harmondsworth, 1973.

Cincadze G. I., *Metod ponimaniya v filosofii i problema ličnosti*. Mecnierebe, Tbilisi 1975.

Cohen A. K., *Deviance and Control*. Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J. 1966.

Collins R., *Three Sociological Traditions: Selected Readings*. Oxford Univ. Press, Oxford-New York 1985.

Commoner B., *The Closing Circle*. New York 1971.

Comte A., *Výbor z díla*. VŠP, Praha 1969.

Condorcet A., *Náčrt historického obrazu pokroku lidského ducha*. Svoboda, Praha 1968.

Coser L. A., *Knowledge, Sociology of*. In: *International Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. 8. Free Press, New York 1968.

Coser L. A., *Presidential Address: Two Methods in Search of a Substance*. In: *ASR*, 40, 1975, 6.

Čejka G., *Úcta a její konkrétní projev*. In: *Poselství pro dnešek i zítřek*. Praha 1983.

Dahrendorf R., *Teoria konfliktu w społeczeństwie przemysłowym*. In: *Elementy teorii socjologicznych*. PWN, Warszawa 1975.

Dějiny buržoazní sociologie 19. a začátku 20. století. Svoboda, Praha 1982.

Dějiny buržoazní sociologie první poloviny 20. století. Svoboda, Praha 1983.

Dilthey W., *Život a dejinné vedomie*. Pravda, Bratislava 1980.

Diquattro A. W., *Verstehen as an Empirical Concept*. In: *Soc. and Soc. Research*, 57, 1972, 1.

Domanski H., *Segmentacja rynku pracy a struktura społeczna*. Ossolineum, Wrocław 1987.

Doren C. van, *The Idea of Progress*. New York 1967.

Douglas J., ed., *Understanding Everyday Life. Toward the Reconstruction of the Sociological Knowledge*. Routledge and Kegan, London 1973.

Dubinín N. P., Karpec I. I., Kudrjavcev V. N., *Genetika, poveděniye, otvetstvennost*. Politizdat, Moskva 1982.

Durand J. P., Weil R., *Sociologie contemporaine*. Vigot, Paris 1989.

Durkheim E., *Pravidla sociologické metody*. Laichter, Praha 1926.

Eisenstadt S. N., Cúrelaru M., *The Form of Sociology: Paradigms and Crises*. John Wiley and Sons, New York 1976.

Engels B., *Postavení dělnické třídy v Anglii*. In: *Spisy 2*. Svoboda, Praha 1957.

Engels B., *Dialektika přírody*. In: *Spisy 20*. Svoboda, Praha 1957.

Engels B., *Anti-Dühring*. In: *Vybrané spisy*, sv. 4, Svoboda, Praha 1977.

Engels B., *Dopis Mehringovi*. In: *Vybrané spisy*, sv. 5. Svoboda, Praha 1978.

Fay B., *Social Theory and Political Practice*. Allen and Unwin, London 1975.

Feyerabend P. K., *Jak byc dobrým empiristą*. PWN, Warszawa 1979.

Feyerabend P. K., *Against Method*. Ruský překlad: *Izbrannyye naučnyye trudy po metodologii nauki*. Progress, Moskva 1986.

Filek J., *Funkce paradoksu v antropologii społecznej*. In: *Ruch filozoficzny*, 1987, 4.

Filmer P. et al., *Novyye napravleniya v sociologičeskoj teorii*. Progress, Moskva 1978.

Filstead W., ed., *Qualitative Methodology: Firsthand Involvement with the Social World*. Markham, Chicago 1970.

Fotev G., *The Reflexivity of Modern Sociology*. In: *Research Dimensions of Bulgarian Sociology Today*. Sviat, Sofia 1990.

Franklin R. L., *On Understanding*. In: *Philosophy and Phenom. Research*, XLIII, 1983, 3.

Fritzhand M., *Wartosci i fakty*. PWN, Warszawa 1982.

Fromm E., *Mít nebo být? Naše vojsko*, Praha 1991.

Gál F., *Problémovo orientovaný participatívny prístup*. In: *Sociologický časopis*, 1989, 3.

Galtung J., *Theory and Methods of Social Research*. Universitetsforlaget, Oslo 1967.

Gandelman C., *Philosophy as a sign-producing activity: the metastable Gestalt of intentionality*. In: *Semiotica*, 39, 1982, 1-2.

Gardner M., *Paradoxes to Puzzle and Delight*. San Francisco 1982.

Gellner E., *Slova i vešči*. Izd. in. lit., Moskva 1962.

Gellner E., *Cause and Meaning in the Social Sciences*. Routledge and Kegan Paul, London and Boston 1973.

Gellner E., *Postmodernism. Reason and Religion*. Routledge, London 1992.

Giddens A., *New Rules of Sociological Method. A Positive Critique of Interpretative Sociology*. Hutchinson, London 1976.

Giddens A., *Central Problems in Social Theory*. Macmillan, London 1979.

Giddens A., Turner J., *Social Theory Today*. Stanford, Cal. 1987.

Gidlow B., *Ethnomethodology - New Name for Old Practises*. In: BJS, 23, 1972, 4.

Glaser B. G., Strauss A. L., *The Discovery of Grounded Theory*. Weidenfeld and Nicolson, London 1968.

Gockowski J., *Autorytety świata uczonych*. PIW, Warszawa 1984.

Goldthorpe J. H., *A Revolution in Sociology?* In: *Sociology*, 7, 1973.

Gouldner A., *The Coming Crisis of Western Sociology*. Heineman, London 1970.

Gramsci A., *Historický materialismus a filosofie Benedetta Croceho*. Svoboda, Praha 1966.

Gramsci A., *Poznámky o Macchiavellim, politice a moderním státu*. Svoboda, Praha 1970.

Grjaznov B. S., *Logika, racionalnost, tvorčestvo*. Nauka, Moskva 1982.

Gurevič A. J., *Kategorie středověké kultury*. Mladá fronta, Praha 1978.

Halas E. F., *Znanického koncepcja situacii a interpretacyjny paradigmat w socjologii*. In: *Studia socjologiczne*, 1983, 1.

Hassan Ihab, *Paracriticism. Seven Speculations of the Times*. Urbana 1975.

Hawkins S., *Stručná historie času*. Mladá fronta, Praha 1991.

Hayakawa S. I., *Language in Thought and Action*. Georg Allen, London 1966.

Heisenberg W., *Ponad granicami*. PIW, Warszawa 1979.

Hempel C. G., *Deduktivně nomologické a statistické vysvětlení*. In: *Teorie modelů a modelování*. Svoboda, Praha 1967.

Hempel C. G., *Teoretikovo dilema*. In: *Filosofie vědy*. Svoboda, Praha 1968.

Herman J., *Les langages de la sociologie*. PUF, Paris 1988.

Holówka T., *Myslenie potoczne. Heterogenicznosc zdrowego rozsadku*. PIW, Warszawa 1986.

Homans G. C., *Fundamental Social Processes*. In: N. J. Smelser, *Sociology*. Free Press, New York 1967.

Hubík S., *Postmoderní kultura. Úvod do problematiky*. MUKL, Olomouc 1991.

Hughes H. S., *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930*. Knopf, New York 1958.

Hvízďala K., *Raroh. Nakl. Ivo Železný*. Praha 1992.

Child A., *Interpretation: A General Theory*. Berkeley-Los Angeles 1961.

Illner M., Foret M., *Sociální ukazatele. Metodologie, zdroje, užiti*. Svoboda, Praha 1980.

Ingarden R., *O poznávání literárního díla*. Čs. spisovatel, Praha 1966.

Jamek V., *Vůdčí bludička a rozmrzelost doby*. In: *Literární noviny*, 1993, č. 10.

Jeřábek H., *Koncepcie měření ve společenských vědách*. In: *Sociologický časopis*, 1992, 1.

Jonin L. G., *Ponimajuščaja sociologija*. Nauka, Moskva 1981.

Jungk R., *The Everyman Project. Resources from Human Future*. Thames and Hudson, London 1976.

Kabyšča A. V., *Někotoryje metodologičeskije voprosy operacionalizacii poňatij v sociologii*. In: *Voprosy filosofii*, 32, 1978, 2.

Kapica P. L., *Experiment, teorie, praxe*. Mladá fronta, Praha 1982.

Keller J., *Nedomyšlená společnost. Doplněk*, Brno 1992.

Kemeny J. G., *Nauka w oczach filozofa*. PWN, Warszawa 1967.

Kloskowska A., *Filozofia potoczna w empirycznym ujęciu*. In: *Studia filozoficzne*, 1981, 7-8.

Knorr-Cetina K., *The Manufacture of Knowledge: An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*. Pergamon Press, Oxford 1981.

Kolodziej I., *Czym grzeszy wywiad?* In: *Studia socjologiczne*, 1980, 1.

Koralewicz J., *Autorytarizm, lek, konformizm*. Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 1987.

Koršunov A. M., Mantatov V. V., *Teorija otrazhenija i evrističeskaja rol znakov*. Izdat. MGU, Moskva 1974.

Kozakiewicz H., *Przyczynek do krytyki rozumu socjologicznego*. In: *Racjonalność. Nauka. Społeczeństwo*. PWN, Warszawa 1989.

Krasnodebski Z., *Socjologia rozumiejaca a fenomenologia*. In: *Studia socjologiczne*, 1980, 1.

Krejčí J., *Dějiny a revoluce. Naše vojsko*, Praha 1992.

Kuczynski F., *Metoda ankietowa w badaniach zachowan*. In: *Studia socjologiczne*, 1977, 1.

Kuhn T. S., *Štruktúra vedeckých revolúcií*. Pravda, Bratislava 1981.

Kuzněčov B. G., *Einstein: život, smrt, nesmrtelnost*. SPN, Praha 1984.

Langer S. K., *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*. Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass. 1969.

Lazarsfeld P. F., *Metodologičeskije problemy sociologii*. In: *Sociologija segodnja*. Progress, Moskva 1965.

Lazarsfeld P. F., *Main Trends in Sociology*. Harper and Row, New York 1970.

Lazarsfeld P. F., *Philosophie des sciences sociales*. Gallimard, Paris 1970.

Lazarsfeld P. F., Izmerenije v sociologii. In: Amerikanskaja sociologija. Progress, Moskva 1972.

Lazarsfeld P. F., Rosenberg M., The Language of Social Research. A Reader in the Methodology of Social Research. The Free Press, New York 1965.

Leat D., Misunderstanding Verstehen. In: The Sociological Review, 20, 1972, 1.

Lebiedzinski H., Elementy przekladoznawstwa ogolnego. PWN, Warszawa 1981.

Lefévre H., Critique de la vie quotidienne I: Introduction. L'Arce, Paris 1958; II: Fondements d'une sociologie de la quotidiennité, 1961; III: De la modernité au modernisme, 1981.

Lenin V. I., Filosofické sešity. Svoboda, Praha 1953.

Lenski G., Sociology and Sociobiology. An Alternative View. In: American Sociologist, 12, 1977, 2.

Lévi-Strauss C., Anthropologie structurale. Paris 1958.

Lévi-Strauss C., Smutné tropy. Odeon, Praha 1967.

Lévi-Strauss C., Antropologia strukturalna. PWN, Warszawa 1970.

Lévi-Strauss C., Myšlení přírodních národů. Čs. spisovatel, Praha 1971.

Lévi-Strauss C., Strukturalna antropologija. Nauka, Moskva 1983.

Lotman J., Puškin. Lidové nakladatelství, Praha 1989.

Mach B. W., Weselowski W., Ruchliwość a teoria struktury społecznej. PWN, Warszawa 1982.

Maffesoli M., (ed.), The Sociology of Everyday Life. In: Current Sociology, 1989, 1.

Machonin P. a kol., Československá společnost. Epocha, Bratislava 1969.

Mannheim K., Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge. Routledge and Kegan Paul, London 1954. Český překlad: Archa, Bratislava 1991.

Mantatov V. V., Obraz, znak, uslovnost'. Vysšaja škola, Moskva 1980.

Marody M., Antynomie zbiorowej podświadomości. In: Studia socjologiczne, 1987a, 2.

Marody M., Technologie intelektu. Językowe determinanty wiedzy potocznej i ludzkiego działania. PWN, Warszawa 1987b.

Martindale Don, Verstehen. In: International Encyclopaedia of Social Sciences, vol. 16. New York 1968.

Marx K., Ekonomicko-filozofické rukopisy. Svoboda, Praha 1978.

Marx K., Engels B., Spisy 3. Svoboda, Praha 1958.

Marx K., Engels B., Spisy 20. Svoboda, Praha 1966.

Marx K., Engels B., Vybrané spisy v pěti svazcích. Svoboda, Praha 1977.

Maslyk E., Pojecie »niepewnosci i jeho zastosowanie w analizach socjologicznych. In: Studia socjologiczne, 1979, 1.

Maurois A., Nesmrtelné stránky z Voltaira. F. Borový, Praha 1948.

Mehan H., Wood H., De-Secting Ethnomethodology. In: American Sociologist, 11, 1976, 1.

Merton R. K., Social Theory and Social Structure. Free Press, New York 1968.

Merton R. K., Teoria socjologiczna i struktura społeczna. PWN, Warszawa 1982.

Metody a techniky sociologického výzkumu. SPN, Praha 1982.

Miller G. A., Galanter E., Pribram K. H., Plans and the Structure of Behavior. Polský překlad: PWN, Warszawa 1980.

Mills C. W., Sociologická imaginace. Mladá fronta, Praha 1968.

Mokrzycki E., Założenia socjologii humanistycznej. PWN, Warszawa 1971.

Mulkay M., Nauka i sociologija znanija. Progress, Moskva 1983.

Murphy J. W., Making Sense of Postmodern Sociology. In: BJS, 1988, 4.

Mushakoji K., Scientific Revolution and Inter-Paradigmatic Dialogues. In: Dialectics and Humanism, XII, 1985, 1.

Nalimov V. V., Veroyatnostnaja model' jazyka. O sootnošenii jestestvennyh i isskustvennyh jazykov. Nauka, Moskva 1979.

Natanson M., Literature, Philosophy and the Social Sciences: Essays in Existentialism and Phenomenology. The Hague 1968.

Nielsen K., Sociological Knowledge: Winch, Marxism and Verstehen Revisited. In: Phil. and Phenom. Research, XLII, 4, 1982.

Nisbet R. A., The Sociological Tradition. Heineman, London 1967.

Nordthorp F. S. C., The Logic of the Sciences and the Humanities. Meridian Books, Cleveland 1966.

Novoje v zarubežnoj lingvističeskoj, vyp. XIII. Raduga, Moskva 1982.

Ojzerman T. I., Filosofija i obydennoje soznanije. In: Voprosy filosofii, 1967, 4.

O'Neill J., Sociology as a Skin Trade: Essays towards a Reflexive Sociology. London 1972.

O'Neill J., Making Sense Together. An Introduction to Wild Sociology. Heinemann, London 1975.

Orwell G., 1984. Naše vojsko, Praha 1991.

Ossowski S., Struktura klasowa w społecznej świadomości. Ossolineum, Łódź 1957.

Ossowski S., Dzieła, sv. IV: O nauce. PWN, Warszawa 1967.

Ossowski S., O osobliwosciach nauk społecznych. PWN, Warszawa 1982.

Outhwaite W., Understanding Social Life. The Method called Verstehen. Allen and Unwin, London 1975.

Pakszys B., Racjonalność współczesnej biologii. Redukcjonizm contra kompozycjonizm czy komplementarność. In: *Studia filozoficzne*, 1983, 5-6.

Panin A. V., Dialektičeskij mat'erializm i postpozitivizm. MGU, Moskva 1981.

Pareto V., *Les systemes socialistes*. Vol. 2. Paris 1926.

Parkinson G. H. R. (ed.), *Marx and Marxism*. Cambridge - London 1982.

Parsons T., *Essays in Sociological Theory*. The Free Press, Glencoe 1964.

Parsons T., Společnosti. Vývojové a srovnávací hodnocení. Svoboda, Praha 1970.

Passent D., Banknoty w twardej okładce. In: *Polityka*, 1983, 10.

Pavelka J., *Anatomie metafory*. Blok, Brno 1982.

Pawson R., *A Measure for Measures. A Manifesto for Empirical Sociology*. Routledge, London 1989.

Peccei A., Čelovečeskije kačestva. Progress, Moskva 1977.

Petr J., Klasikové marxismu-leninismu o jazyce. Svoboda, Praha 1977.

Petrusek M., Úvod do studia sociologie I. SPN, Praha 1978.

Petrusek M., Kritika sociologického nominalismu. In: *Sociológia*, 14, 1982, 4.

Petrusek M., Čím jsou vinna média? (studie pro Divadelní ústav), Praha 1982.

Petrusek M., Lesk a bieda každodennosti. In: *Slovenské pohľady*, 1989, 6.

Petrusek M., Jsme vážně z klece venku? In: *Přítomnost*, 1990, 3.

Petrusek M., Ignoramus et ignorabimus. In: *Sociologický časopis*, 1991, 6.

Petrusek M., Alternativní sociologie. KOS, Praha 1992.

Petrusek M., Protestantská etika a duch kapitalismu Maxe Webera. In: *S-obzor*, 1993, 1.

Phillips B. S., *Social Research: Strategy and Tactics*. Macmillan, New York 1971.

Picht G., *Odwaga utopii*. PIW, Warszawa 1981.

Pivčević E., Can There Be a Phenomenological Sociology? In: *Sociology*, 6, 1972, 3.

Platt J., On interviewing one's peers. In: *BJS*, 1981, 1.

Podgora V. A., Problema jazyka v něgativnoj filosofii T. V. Adorno. In: *Voprosy filosofii*, 1979, 2.

Ponimanije kak logiko-gnoseologičeskaja problema. Naukova dumka, Kijev 1982.

Popper K. R., Prediction and Prophecy in the Social Sciences. In: *Gardiner P.* (ed.), *Theories of History*, New York 1959.

Popper K., Logika sociálních věd, 1969, překlad KTVP Bratislava 1988.

Popper K. R., *The Poverty of Historicism*. Routledge, London 1974.

Popper K. R., Socjologia wiedzy. In: *Problemy socjologii wiedzy*. PWN, Warszawa 1985.

Popper K., Wiedza obiektywna. Evolucyjna teoria epistemologiczna. PWN, Warszawa 1992.

Pozner A. R., Metod dopolnitělnosti i mat'erialističeskaja dialektika. Nauka, Moskva 1976.

Pozner A. R., Metod dopolnitělnosti: problema soďržanija i sfera dějstvija. Izd. MGU, Moskva 1981.

Prigogine I., Stengers I., Porjadok iz chaosa. Progress, Moskva 1986.

Příručka pro sociology. Svoboda, Praha 1980.

Przelecki M., Operacjonalizm. In: *Logiczna teoria nauki*. PWN, Warszawa 1966.

Psathas G. (ed.), *Phenomenological Sociology: Issues and Applications*. New York 1973.

Quinney R., From Repulsion to Liberalization. Social Theory in a Radical Age. New York 1972.

Razumovskij O. S., Ot konkurirovanija k altěrnativam. Ekstremalnyje principy i problema jedinstva nauki. Nauka, Moskva 1983.

Read H., Osudy moderního umění. SNKLHU, Praha 1964.

Rosnerowa H., Jedność filozofii i wielość języków. O filozoficznym przekładzie i jego funkcji poznawczej. Pax, Warszawa 1975.

Rulfová M., Hovorový jazyk stále v popředí zájmu. In: *Naše řeč*, 65, 1982, 3.

Rumjanceva E. A., Inženěro-mat'ematičeskij stil myšlenija v sovremennoj nauke. Vyšějšaja škola, Minsk 1978.

Ruse M., Sociobiology: Sense or Nonsense. Dordrecht-London 1979.

Russell B., Zkoumání o smyslu a pravdivosti. Academia, Praha 1975.

Selvin H. C., Mathematics and Sociology. In: *ASR*, 30, 1965, 2.

Shaw B., Svatá Jana. Orbis, Praha 1956.

Schaff A., Język i poznanie. PWN, Warszawa 1964.

Schaff A., Szkice o strukturalizmie. KIW, Warszawa 1975.

Schenk J., Metodologické problémy modelovania v sociologickom bádání. Pravda, Bratislava 1981.

Schenk J., Metodologický pozitivismus v americkej sociológii. In: *Sociológia*, 14, 1982, 4.

Schlesinger G., Operationalism. In: *Encyclopedia of Philosophy*, vol. V. The Free Press, New York 1967.

Schutz A., *Collected Papers II. Studies in Social Theory*. Nijhoff, The Hague 1976.

Schwartz H., Jacobs J., *Qualitative Sociology. A Method to the Madness*. The Free Press, New York 1979.

Siewerski B., Czy możliwe jest zastosowanie zasady komplementarności w socjologii? In: *Studia socjologiczne*, 1988, 2.

Simmons A., Stehr N., Language and the Growth of Knowledge in Sociology. In: Social Science Information, 20, 1981, 4-5.

Sjoberg G., Operationalism and Social Research. In: Symposium on Sociological Theory. Harper and Row, New York 1959.

Skarzynska K., Spostrzeganie ludzi. PWN, Warszawa 1981.

Skinner B. F., Beyond Freedom and Dignity. Knopf, New York 1972.

Smékal V., Kvalitativní přístup v psychologickém výzkumu. In: Čs. psychologie, 1983, 1.

Sorokin P. A., The Sociology of Revolution. Philadelphia 1925.

Sorokin P. A., Social Mobility. New York 1927.

Sorokin P. A., Sociologické nauky přítomnosti. Laichter, Praha 1936.

Sorokin P. A., Social and Cultural Dynamics, 4 vols. The Free Press, Glencoe, Ill. 1962.

Sorokin P. A., The Basic Trends of Our Times. College and University Press, New Haven 1964.

Sorokin P. A., Čelovek-civilizacija-obščestvo. Izd. polit. lit., Moskva 1991.

Soznaniye i ponimaniye. Ilim, Frunze 1982.

Střítecký J., Spor o postmodernismus a otázka racionality. In: Sborník prací FF BU, G 31, 1991.

Stuchlinski J. A., Nauka i hipostaza. Próba nominalistycznego spojrzenia na materializm dziejowy. In: Studia filozoficzne, 1983, 3.

Szacki J., Historia mysli socjologicznej, t. II. PWN, Warszawa 1981.

Szczepanski J., Sprawy ludzkie. PWN, Warszawa 1980.

Szczucinski A., Nieoznaczoność - komplementarność - jedność przeciwieństw. In: Człowiek i światopogląd, 1982, 3-4.

Szmatka J., Jednostka i społeczeństwo. O zależnościach zjawisk indywidualnych od społecznych. PWN, Warszawa 1980.

Szmatka J., Struktury bliskiego i dalekiego dystansu. In: Studia socjologiczne, 1984, 2.

Szomolányiová S., »Malé veličiny« a ich význam pre sociálnu dynamiku. In: Sociológia, 1989, 3.

Sztumski J., Wyjaśnianie zjawisk społecznych. In: Kultura i społeczeństwo, XXVI, 1982, 3-4.

Szymura J., Język, mowa i prawda. Ossolineum, Warszawa 1982.

Šimečka M., Náš soudruh Winston Smith. Doslov k G. Orwell: 1984. Naše vojsko, Praha 1991.

Thom F., Newspeak: The Language of Soviet Communism. The Claridge Press, London & Lexington 1989.

Tilley N., Popper, Positivism and Ethnomethodology. In: BJS, 41, 1980, 1.

Tiryakian E., Sociologism and Existentialism: Two Perspectives on the Individual and Society. Englewood Cliffs, New York 1962.

Todorov T., Mikhail Bakhtine: Le principe dialogique d'Écriture du cercle de Bakhtine. Éditions du Seuil, Paris 1981.

Todorov T., Poetyka. Wiedza powszechna, Warszawa 1984.

Topolski J., Metodologia historii. PWN, Warszawa 1973.

Toulmin S., Čelovečeskoje ponimaniye. Progress, Moskva 1984.

Trusov V. P., Socialno-psichologičeskije issledovanija kognitivnych processov. Izd. LU, Leningrad 1980.

Truzzi M. (ed.), Sociology of Everyday Life. Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J. 1968.

Vasiljev S., Úrovně porozumění textu. In: Společenské vědy v SSSR, 1983, 5.

Vičera D. V., Štoff V. A., Dialektika obyčného i naučného znaniya. In: Filosofskije nauki, 1980, 4.

Volek J., Interpretace uměleckého díla jako metaznak. In: Estetika, 18, 1981, 4.

Wade N., Sociobiology: Troubled Birth for New Discipline. In: Science, 1976, 191.

Waldenfels B., Rozumienie i porozumienie. In: Studia filozoficzne, 1979, 6.

Wallace R. A., Wolf A., Contemporary Sociological Theory: Continuing the Classical Tradition. Prentice Hall, Englewood Cliffs 1986.

Webb E. J., ed., Unobtrusive Measure: Non-reactive Research in Social Sciences. Rand McNally, Chicago 1966.

Weber M., K metodológii spoločenských vied. Pravda, Bratislava 1983.

Weinberg G. M., Myślenie systemowe. WNT, Warszawa 1979.

Weizenbaum J., Vozmožnosti vyčislitel'nych mašin i čelovečeskij razum. Radio i svjaz, Moskva 1982.

Wiener N., Kybernetika neboli řízení a sdělování v živých organismech a strojích. SNTL, Praha 1960.

Wiener N., Kybernetika a společnost. Nakl. ČSAV, Praha 1963.

Wilson E. O., Sociobiology: The New Synthesis. Cambridge, Mass. 1975.

Wilson E. O., O naturze ludzkiej. PIW, Warszawa 1988. Český překlad: O lidské přirozenosti, NLN, Praha 1993.

Wilson T. P., Conceptions of Interaction and Forms of Sociological Explanations. In: ASR, 35, 1970.

Wilson T. P., Qualitative »oder« Quantitative Methoden in der Sozialforschung. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 1982, 3.

Winch P., The Idea of a Social Science. Routledge and Kegan Paul, London 1958.

- Wódz J., ed., Problemes de la sociologie qualitative. Katowice 1987.
- Wright G. H. von, Exploration and Understanding. Routledge and Kegan Paul, London 1971.
- Zabieglik S., Krzywe zwierciadło filozofii czyli dzieje pojęcia zdrowego rozsądku. KIW, Warszawa 1987.
- Zaner R. M., Samotność i społeczeństwo. In: Czy kryzys socjologii? Czytelnik, Warszawa 1977.
- Zemskaja J. A., Russkaja razgovornaja reč: lingvističeskij analiz i problemy obučenija. Nauka, Moskva 1979.
- Zich F., Sociologický výzkum. Svoboda, Praha 1976.
- Zimmerman Don H., Ethnomethodology. In: American Sociologist, 13, 1978.
- Ziolkowski M., O myśleniu potocznym. In: Studia socjologiczne, 1978, 4.
- Ziolkowski M., Znaczenie - interakcja - rozumienie. Studium z symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej jako wersji socjologii humanistycznej. PWN, Warszawa 1981.
- Znaniecki F., Cultural Sciences. Univ. of Illinois Press, Urbana 1963.

Wc
Wr

Zal

Zal

Ze

Zic
Zir
Zic
Zic

Zn

TEORIE A METODA V MODERNÍ SOCIOLOGII

Prof. PhDr. Miloslav Petrušek, CSc.

Recenzovali: PhDr. Hynek Jeřábek, CSc.

PhDr. Jiří Buriánek, CSc.

Vydala Univerzita Karlova, vydavatelství KAROLINUM, Praha 1993

Prorektor - editor: Prof. JUDr. Karel Malý, DrSc.

Návrh obálky: Jarmila Lorencová

382-002-93

Vydání 1.

Náklad 350 výtisků

Sazba Triton^{DTP}.

Vytiskla tiskárna SPŠE Pardubice